

Locke
Über den menschlichen
Verstand

1





Über den menschlichen Verstand

Eine Abhandlung von
John Locke

Aus dem Englischen übersetzt
von

Th. Schultze
Oberpräsidialrat a. D.

Erster Band

Leipzig

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.

wesentlich beeinträchtigenden Maße nachgegeben. Beiläufig bemerkt, hat von Kirchmann dreißig der von mir aufgefundenen Druckfehler des englischen Textes mit übersezt, obwohl er eine andere Originalausgabe benutzt hat als ich. Diese Fehler scheinen also in den englischen Ausgaben bereits erblich geworden zu sein, und sind dann vermutlich Überreste der großen Menge von Druckfehlern, womit nach Lockes Äußerung in dem Sendschreiben an den Leser die erste Ausgabe behaftet war.

Schließlich möchte ich noch den aufmerksamen Leser bitten, sich nicht daran zu stoßen, wenn mitunter die Rubra zweier oder mehrerer aufeinander folgender Paragraphen zusammen genommen nur einen Satz bilden, oder der Schlusssatz eines Paragraphen sich mit Überspringung des Rubrums des folgenden in dessen Anfangsworten fortsezt. Diese Rubra sind wahrscheinlich ursprünglich nicht zur Aufnahme in den Kontext der Paragraphen bestimmt gewesen, sondern sie haben seitwärts daneben als Randbemerkungen gedruckt werden sollen.

Potsdam, Ende März 1897.

Ch. Schulze.

Das Sendschreiben an den Leser.

Leser!

Ich lege hier in deine Hände, was mir in einigen meiner müßigen und drückenden Stunden zur Unterhaltung gedient hat; wenn ihm das Glück zu teil wird, dir denselben Dienst zu leisten, und dir das Lesen nur halb so viel Vergnügen macht, wie mir das Schreiben gemacht hat, so wirst du dein Geld ebenso wenig für weggeworfen halten, wie ich meine Mühe. Glaube nicht, daß ich hiemit mein Werk empfehlen wolle, und ziehe nicht den Schluß, daß ich, weil mir dessen Ausarbeitung Freude machte, jetzt in das vollendete verliebt sei. Wer Perchen und Sperlingen nachstellt, vertreibt sich, obwohl die Beute viel weniger wert ist, damit ebenso gut die Zeit wie der, welcher ein edleres Wild verfolgt, und mit dem Gegenstande dieser Abhandlung, dem Verstande, ist nur wenig bekannt, wer nicht weiß, daß dessen Anwendung, weil er das höchste Seelenvermögen ist, größere und dauerndere Freude macht, wie die Anwendung irgend eines anderen. Seine Forschungen nach der Wahrheit sind eine Art Falkenbeize und Hetzjagd, wobei das Vergnügen größtentheils in der Verfolgung selbst liegt. Jeder Schritt, den der Geist in seinem Streben nach Erkenntnis vorwärts thut, bringt irgend eine Entdeckung, die nicht bloß neu ist, sondern auch, für den Augenblick wenigstens, die beste.

Demn, da der Verstand wie das Auge über die Gegenstände nur vermöge seiner eigenen Einsicht urteilt, so macht ihm das, was er entdeckt, notwendig Freude, während er über das ihm Entgangene, weil es unbekannt ist, weniger Bedauern empfindet. So wird dem, der sich über den Almosenkorb erhoben hat, und, nicht damit zufrieden, träge von den Brocken erbettelter Meinungen zu leben, sein eigenes Denken in Bewegung setzt, um der Wahrheit nachzugehen und sie zu finden, worauf er auch immer

stoßen mag, die Genugthuung des Jägers nicht entgehen; jeder Augenblick seiner Verfolgung wird seine Mühe durch irgend einen Genuß belohnen, und er wird Ursache haben, seine Zeit für nicht schlecht angewendet zu halten, auch wenn er sich irgend einer großen Errungenschaft gerade nicht rühmen kann.

Darin, Leser, besteht die Unterhaltung derer, die ihre eigenen Gedanken auf die Suche gehen lassen und ihnen mit der Schrift nachfolgen; weshalb du sie nicht zu beneiden brauchst, weil sie dir Gelegenheit zu der gleichen Zerstreuung bieten, wenn du beim Lesen von deinen eigenen Gedanken Gebrauch machen willst. Auf diese, insofern sie dir selbst angehören, berufe ich mich; sind sie aber von anderen auf Treu und Glauben angenommen, so liegt nicht viel daran, was sie enthalten; sie folgen dann nicht der Wahrheit, sondern einer niedrigeren Rücksicht, und es verlohnt sich nicht, um das bekümmert zu sein, was jemand sagt oder denkt, der bei seinem Reden oder Denken nur der Anleitung eines anderen folgt. Wenn du dein Urtheil dir selbst bildest, so weiß ich, daß du ehrlich urtheilen wirst, und dann werde ich, wie es auch ausfallen möge, mich dadurch nicht verletzt oder beleidigt fühlen. Denn wenn auch sicherlich in dieser Abhandlung nichts für wahr ausgegeben wird, wovon ich nicht vollkommen überzeugt bin, so halte ich doch mich selbst für ebenso gut dem Irrthum ausgesetzt wie dich, und weiß, daß dieses Buch vor dir stehen oder fallen muß nicht nach irgend welcher Meinung, die ich von ihm hege, sondern nach deiner eigenen. Wenn du darin wenig für dich Neues oder Belehrendes findest, so mußt du nicht mich deswegen tadeln. Es war nicht für solche bestimmt, die seinen Gegenstand schon bemeistert und sich mit ihrem eigenen Verstande völlig bekannt gemacht hatten, sondern zu meiner eigenen Aufklärung, und um einige Freunde zufrieden zu stellen, die zugaben, daß sie den Gegenstand noch nicht genügend erwogen hätten.

Dürfte ich dich mit der Entstehungsgeschichte dieser Abhandlung behelligen, so würde ich dir sagen, daß, als einmal fünf oder sechs Freunde, die sich in meiner Wohnung zusammengefunden hatten, einen von ihrem Thema sehr verschiedenen Gegenstand

erörterten, die Unterhaltung wegen der von allen Seiten sich erhebenden Schwierigkeiten sehr bald ins Stocken kam. Nachdem wir eine Zeitlang hin und her geredet hatten, ohne einer Lösung der Zweifel, die uns in Verlegenheit setzten, irgendwie näher zu kommen, stieg bei mir der Gedanke auf, daß wir einen verkehrten Weg eingeschlagen hätten, und daß, bevor wir uns auf Untersuchungen von solcher Natur einließen, es notwendig sei, unsere eigenen Fähigkeiten zu prüfen, und zu sehen, mit welchen Gegenständen unser Verstand geeignet sei sich zu befassen, oder nicht. Ich trug dies der Gesellschaft vor und alle pflichteten mir bereitwillig bei, worauf wir übereinkamen, daß unsere erste Untersuchung darauf gerichtet sein solle. Einige eifertige und unreife Gedanken über ein früher von mir niemals in Betracht gezogenes Thema, die ich bis zu unserer nächsten Zusammenkunft aufsetzte, bildeten den ersten Entwurf dieser Abhandlung, die, nachdem sie so zufällig angefangen war, auf Ersuchen fortgesetzt ward; sie ward in unzusammenhängenden Stücken geschrieben, nach langen Zwischenzeiten der Vernachlässigung wieder aufgenommen, wie meine Neigung oder die Umstände es erlaubten; und zuletzt erhielt sie in einer Zurückgezogenheit, wo die Pflege meiner Gesundheit mir Muße verschaffte, die Gestalt, in der sie jetzt dir vor Augen kommt.

Diese unterbrochene Schreibweise kann, von anderen abgesehen, zwei entgegengesetzte Fehler veranlaßt haben, nämlich daß darin zu wenig und zu viel gesagt sein mag. Wenn dir etwas zu fehlen scheint, so wird es mich freuen, daß, was ich geschrieben habe, bei dir den Wunsch erweckt, ich möchte weiter gegangen sein; wenn es dir zu viel zu sein scheint, so mußt du die Schuld davon dem Thema beimeessen; denn, als ich die Feder ansetzte, glaubte ich, alles, was ich darüber zu sagen hätte, würde auf einem Bogen Papier Platz finden; aber je weiter ich vorwärts kam, um so mehr sah ich noch vor mir liegen; neue Entdeckungen führten mich immer weiter, und so wuchs die Abhandlung unvermerkt zu dem Umfange an, den sie jetzt zeigt. Ich will nicht bestreiten, daß sie sich vielleicht auf ein geringeres Maß, als sie hat, ein-

ichränken ließe, und daß gewisse Teile derselben abgekürzt werden könnten, da die Weise, wie sie geschrieben worden, in Absätzen und mit vielen langen Zwischenzeiten der Unterbrechung, geeignet ist, Wiederholungen zu veranlassen. Aber, ehrlich gestanden, ich bin jetzt zu träge oder zu beschäftigt, als daß ich sie kürzer machen könnte.

Ich weiß wohl, wie wenig ich hiebei auf meinen eigenen Ruf Rücksicht nehme, wenn ich sie mit einem Fehler ausgehen lasse, der den urteilsfähigsten Lesern, die immer zugleich am wählerischsten sind, so leicht mißfällt. Aber wer weiß, wie geneigt die Trägheit ist, sich mit der ersten besten Entschuldigung zu begnügen, wird mir verzeihen, wenn die meinige dort Herr über mich geworden ist, wo ich eine sehr gute zu haben denke. Ich will deshalb zu meiner Verteidigung nicht anführen, daß derselbe Gedanke, weil er verschiedene Beziehungen hat, dienlich oder nötig sein kann, um verschiedene Teile derselben Abhandlung zu beweisen oder zu erläutern, und daß dies für manche Teile der gegenwärtigen zutrifft. Siebont abgesehen, will ich vielmehr offen gestehen, daß ich mitunter in ganz anderer Absicht bei demselben Argument lange verweilt und es auf verschiedene Weise ausgedrückt habe. Ich nehme mir nicht heraus, diese Abhandlung zu veröffentlichen, um Männer von großen Gedanken und raschen Begriffen zu belehren; solchen Meistern des Wissens gegenüber bekenne ich mich selbst als Schüler, und warne sie deshalb im voraus, hier nichts zu erwarten, als was, aus meinen eigenen groben Gedanken gesponnen, für Leute meiner eigenen Größe paßt, denen es vielleicht nicht unwillkommen sein wird, daß ich es mir etwas sauer habe werden lassen, gewisse Wahrheiten, die eingewurzeltes Vorurteil oder der abstrakte Charakter der Ideen selbst schwer erkennbar machen, für ihr Denken klar und faßlich zu entwickeln. Manche Gegenstände hatten es nötig, um und um gelehrt zu werden; und wenn ein Gedanke neu ist, was — wie ich bekennen muß — einige von diesen hier für mich sind, oder von der gewöhnlichen Straße abseits liegt — und so werden sie vermutlich anderen erscheinen — dann genügt eine einfache An-

schauung desselben nicht, um ihm Einlaß in jeden Verstand zu verschaffen, und ihn dort durch einen klaren und bleibenden Eindruck heimisch zu machen.

Nur Wenige, glaube ich, haben nicht an sich selbst oder andern bemerkt, daß, was sehr dunkel erschien, wenn es auf eine Art vorgetragen ward, durch eine andere Ausdrucksweise sehr klar und verständlich gemacht wurde, obwohl sie nachher in den Worten wenig Unterschied fanden, und sich wunderten, warum die einen sich dem Verständniß leichter entzogen als die anderen. Aber es wirkt nicht alles in gleicher Weise auf den Vorstellungskreis jedes Menschen. Unser Verstand ist ebenso verschiedenartig wie unser Gaumen, und wer da meint, daß dieselbe Wahrheit einem jeden in demselben Kleide gleichmäßig munden müsse, der mag ebensowohl hoffen, daß er jeden mit derselben Art von Kochkunst bewirten könne; das Fleisch kann dasselbe sein und die Mahnung gut, aber doch ist nicht jeder imstande, es mit einer gewissen Würze annehmbar zu finden; und es muß auf andere Weise zugerichted werden, wenn es für manche Leute — selbst solche, die einen guten Magen haben — genießbar sein soll. Thatsache ist, daß die, welche mir zur Veröffentlichung rieten, mir aus diesem Grunde zugleich den Rat gaben, mein Werk, so wie es beschaffen sei, zu veröffentlichen, und da ich mich habe bewegen lassen, es herauszugeben, so wünsche ich auch, daß es von jedem verstanden werde, der sich die Mühe giebt, es zu lesen. Ich habe so wenig Neigung dafür, gedruckt zu werden, daß, wenn man mir nicht schmeichelte, diese Abhandlung könne anderen von einigem Nutzen sein, wie sie das meiner Meinung nach mir selber gewesen ist, ich sie nur einigen Freunden, die zu ihrer Entstehung den ersten Anlaß gegeben, hätte vor Augen kommen lassen. Weil ich demnach zu dem Ende im Druck erscheine, um so nützlich zu sein, wie ich vermag, halte ich es für nötig, was ich zu sagen habe, für alle Klassen von Lesern so leicht und verständlich wie möglich zu machen. Und ich will viel lieber, daß die Spekulativen und Schnellfertigen sich darüber beklagen, ich sei in gewissen Theilen weitichweisig, als daß jemand, der an abstrakte Spekulationen

nicht gewöhnt, oder für abweichende Ansichten voreingenommen ist, meine Meinung mißverstehen, oder nicht begreifen sollte.

Es wird vielleicht als ein großes Stück Eitelkeit oder Hochmuth meinerseits getadelt werden, daß ich mir herausnehme, dieses unser kenntnißreiches Zeitalter belehren zu wollen, indem es kaum auf etwas Geringeres hinausläuft, wenn ich gestehe, daß ich diese Abhandlung in der Hoffnung veröffentliche, sie könne anderen nützlich sein. Ist es jedoch gestattet, sich über die, welche mit vorgeblicher Bescheidenheit das als nutzlos verurtheilen, was sie selbst schreiben, frei auszusprechen, so scheint es mir viel mehr nach Eitelkeit oder Hochmuth zu schmecken, wenn man ein Buch zu irgend einem anderen Zwecke veröffentlicht; und an der dem Publikum schuldigen Achtung fehlt es gar sehr bei dem, der etwas drucken läßt und folglich erwartet, die Leute sollten etwas lesen, worin sie nicht seiner Absicht nach etwas ihnen selbst oder anderen Nützlichliches antreffen sollen; und wenn in dieser Abhandlung sonst nichts gefunden werden sollte, was Billigung verdient, so wird doch meine Absicht Anspruch darauf machen dürfen, und daß mein Bestreben gut war, müßte der Wertlosigkeit meiner Gabe gewissermaßen zur Entschuldigung gereichen. Das ist es, was mich hauptsächlich davor schützt, den Tadel zu fürchten, dem ich ebenso wenig wie bessere Schriftsteller zu entgehen hoffe. Die Grundsätze, die Denkweise und der Geschmack der Menschen sind so verschieden, daß schwerlich ein Buch zu finden sein wird, das allen Leuten gefällt oder mißfällt. Ich gebe zu, das Zeitalter, in dem wir leben, ist nicht das ärmste an Kenntnissen, und deshalb nicht am leichtesten zufrieden zu stellen. Wenn ich nicht das Glück habe, Beifall zu finden, so sollte doch niemand Anstoß an mir nehmen. Allen meinen Lesern mit Ausnahme eines halben Duzend sage ich geradeaus, daß diese Abhandlung nicht von vornherein für sie bestimmt war, und deshalb brauchen sie sich nicht die Mühe zu machen, ein Beispiel davon zu geben. Wenn aber gleichwohl jemand es für passend hält, zornig zu werden und auf dieselbe zu schelten, so mag er das in Sicherheit thun, denn ich werde eine bessere Weise finden, meine Zeit hinzubringen, als mit einer

Unterhaltung solcher Art. Es wird mir immer zur Befriedigung gereichen, daß ich aufrichtig die Wahrheit und Nützlichkeit zum Ziel genommen habe, obgleich nur auf einem der gewöhnlichsten Wege. In der Gelehrten-Republik fehlt es zur Zeit nicht an Meistern der Baukunst, deren großartige Entwürfe zur Förderung der Wissenschaften dauernde Denkmäler der Bewunderung der Nachwelt hinterlassen werden; aber nicht jeder darf hoffen, ein Boyle oder ein Sydenham zu sein, und in einem Zeitalter, das solche Meister hervorbringt, wie den großen Hungenius und den unvergleichlichen Herrn Newton nebst einigen anderen gleicher Art, genügt es schon zur Befriedigung des Ehrgeizes, wenn man als Hilfsarbeiter beim Aufräumen des Baugrundes beschäftigt wird, und ein wenig mitwirkt, um den der Erkenntnis im Wege liegenden Schutt zu beseitigen, die sicherlich in der Welt viel weiter gefördert wäre, wenn die Bemühungen geistreicher und fleißiger Männer nicht so sehr gehemmt worden wären durch den gelehrten, aber wertlosen Gebrauch von sonderbaren, erkläresten oder unverständlichen Ausdrücken, der in die Wissenschaften eingeführt und hier in dem Grade zu einer Kunst ausgebildet worden ist, daß es für unpassend oder unmöglich gilt, die Philosophie, die doch nur die wahre Erkenntnis der Dinge ist, in eine wohlherzogene Gesellschaft und gebildete Unterhaltung hineinzuziehen. Vage und bedeutungslose Sprachformen und ein Mißbrauch der Sprache haben so lange für Geheimnisse der Wissenschaft gegolten, und schwierige, falsch angewendete Wörter mit wenig oder gar keinem Sinn haben durch Verjährung so viel Recht erworben, für tiefe Gelehrsamkeit und für die Höhe der Speculation gehalten zu werden, daß es nicht leicht sein wird, die, welche sie gebrauchen, oder die, welche sie hören, davon zu überzeugen, daß sie nur dazu dienen, die Unwissenheit zu verbergen und wahre Erkenntnis zu verhindern. In die Freistätte der Eitelkeit und Unwissenheit einen Einbruch unternehmen, heißt, wie ich meine, dem menschlichen Verstande einen Dienst leisten; obgleich so wenige geneigt sind, zu glauben, daß sie bei dem Gebrauch von Wörtern täuschen oder getäuscht werden, oder daß die

Sprache ihrer Schule mit irgend welchen Fehlern behaftet sei, die der Untersuchung oder Berichtigung bedürften, daß ich hoffe, man werde es mir verzeihen, wenn ich in dem dritten Buche lange bei diesem Thema verweilt und versucht habe, es so klar zu machen, daß weder die Altherkömmlichkeit des Unfugs noch die Vorherrschaft der Mode denen irgendwie noch zur Entschuldigung gereichen können, die sich um die Bedeutung ihrer eigenen Wörter nicht bekümmern und nicht gestatten wollen, daß der Sinn ihrer Ausdrücke geprüft werde.

Wie ich gehört habe, ist ein kurzer im Jahre 1688 gedruckter Auszug aus dieser Abhandlung von gewissen Leuten, ohne daß sie ihn gelesen hatten, verurtheilt worden, weil darin geleugnet werde, daß es angeborene Ideen gebe, indem sie übereilterweise folgerten, daß, wenn man keine angeborenen Ideen annehme, so wenig von dem Begriff geistiger Wesen, wie von dem Beweise für deren Dasein viel übrigbleiben werde. Wenn irgend jemand beim Beginn der Lektüre dieser Abhandlung eben daran Anstoß nehmen sollte, so bitte ich ihn, dieselbe durchzulesen, und hoffe, er wird sich dann davon überzeugen, daß die Beseitigung falscher Grundbegriffe der Wahrheit nicht zum Nachtheil, sondern zum Vortheil gereicht, die durch nichts so sehr verletzt oder gefährdet wird, als wenn man sie mit Unwahrheit vermischt, oder auf diese bauen will.

In der zweiten Ausgabe fügte ich folgendes hinzu: Der Buchhändler würde es mir übelnehmen, wenn ich nichts von dieser zweiten Ausgabe sagte, die, wie er versprochen hat, durch ihre Korrektheit für die vielen in der ersten enthaltenen Druckfehler Ersatz leisten soll. Er wünscht auch, es möge bekannt werden, daß sie ein ganz neues Kapitel über die Identität und viele Zusätze und Verbesserungen an anderen Orten enthält. Ich muß meinen Leser darauf aufmerksam machen, daß diese nicht immer etwas Neues enthalten, vielmehr meistens entweder weitere Bestätigungen des schon Gesagten oder Ausführungen, damit nicht andere den Sinn dessen mißverstehen, was früher gedruckt war, dagegen keine Abweichung von meinen hierin dargelegten An-

sichten, mit alleiniger Ausnahme der Veränderungen, die ich im zweiten Buche, Kapitel XXI, vorgenommen habe.

Was ich dort über die Freiheit und den Willen geschrieben hatte, gewährte*) meiner Meinung nach eine so genaue Einsicht, wie ich sie zu geben vermag, indem diese Themata zu allen Zeiten die gelehrte Welt mit Fragen und Schwierigkeiten beschäftigt haben, die der Moral und der Gottesgelehrtheit, den Wissenszweigen, in welchen den Menschen an klarer Einsicht am meisten gelegen ist, nicht geringe Verlegenheit bereiteten. Nach einer näheren Betrachtung der menschlichen Gemütsbewegungen und einer genaueren Prüfung der Motive und Gesichtspunkte, von denen sie geleitet werden, habe ich Grund dazu gefunden, meine früheren Gedanken darüber, was bei allen willkürlichen Handlungen den Willen schließlich bestimmt, etwas abzuändern. Ich kann nicht umhin, dies vor der Welt mit eben der Freiheit und Bereitwilligkeit anzuerkennen, womit ich zuerst das veröffentlichte, was mir damals das Richtige zu sein schien, weil mir, wie ich denke, mehr daran liegt, irgend eine meiner eigenen Meinungen aufzugeben und zu verwerfen, wenn es sich zeigt, daß ihr die Wahrheit entgegensteht, als die Meinung eines anderen zu bestreiten. Denn ich forsche nur nach der Wahrheit, und diese soll mir stets willkommen sein, wann oder woher immer sie mir zukommen mag.

Wie groß aber auch meine Bereitwilligkeit ist, irgend eine meiner Ansichten aufzugeben oder etwas zu widerrufen, sobald mir ein darin enthaltener Irrtum erkennbar wird, so muß ich doch gestehen, daß ich nicht so glücklich gewesen bin, irgend welche Erleuchtung aus den Einwendungen zu gewinnen, die mir gegen irgend einen Teil meines Buches im Druck begegnet sind, und daß ich in nichts, was gegen dasselbe geltend gemacht worden, zu einer Änderung meiner Meinung über irgend einen der in Frage gestellten Punkte Grund gefunden habe. Sei es nun, daß das von mir behandelte Thema oft mehr Nachdenken und Aufmerk-

*) Statt deserved, was keinen Sinn giebt, ist wohl designed zu lesen.

samkeit erfordert, als kursorische Leser, wenigstens bei obwaltender Voreingenommenheit, darauf verwenden mögen, oder sei es, daß eine Dunkelheit in meinen Ausdrücken dieselben mit einem Nebel bedeckt, und die Gedanken durch meine Behandlungsweise für die Auffassung anderer schwierig gemacht werden: Thatsache ist, wie ich finde, daß meine Meinung oft mißverstanden wird und ich nicht so glücklich bin, überall recht verstanden zu werden. Die Beispiele hievon sind so zahlreich, daß ich, um gegen meine Leser und mich selbst gerecht zu sein, schließen zu müssen glaube, daß entweder mein Buch klar genug geschrieben ist, um von denen richtig verstanden zu werden, die es mit so viel Aufmerksamkeit und Unbefangtheit lesen, wie jeder, der sich die Mühe der Lectüre machen will, dabei verwenden sollte, oder aber, daß ich mein Buch mit solcher Dunkelheit geschrieben habe, daß es vergeblich sein würde, eine Verbesserung desselben zu unternehmen. Welches von beiden auch die Wahrheit sein möge, immer bin ich selbst nur der davon Betroffene, und deshalb liegt es mir ferne, meinen Leser mit dem zu behelligen, was sich meiner Meinung nach auf die verschiedenen Einwände entgegen ließ, die mir gegen Stellen hier und dort in meinem Buche begegnet sind, weil ich überzeugt bin, daß der, welcher sie für gewichtig genug hält, um eine Prüfung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit zu verdienen, in-stande sein werde zu erkennen, daß entweder das Gesagte schlecht begründet ist, oder aber meiner Lehre nicht widerstreitet, wenn ich und mein Gegner nur beide richtig verstanden werden.

Wenn gewisse Leute aus Fürsorge dafür, daß keiner von ihren guten Gedanken verloren gehe, ihre Ausstellungen an meiner Abhandlung (essay) veröffentlicht, und dieser zugleich die Ehre erwiesen haben, sie nicht für einen Versuch (essay) gelten zu lassen, so überlasse ich es dem Publikum, die Verbindlichkeit zu würdigen, die es gegen deren kritische Federn hat, und werde meinem Leser seine Zeit nicht mit einer so müßigen oder bössartigen Beschäftigung meinerseits verderben, daß ich jemandem die Genugthuung zu mindern suchte, die er durch eine so eifertige Widerlegung meiner Schrift sich selber oder anderen verschaffen mag.

Als die Buchhändler die vierte Ausgabe meiner Abhandlung vorbereiteten, setzten sie mich hievon in Kenntniß, damit ich, wenn ich Zeit dazu hätte, Zusätze oder Abänderungen vornehmen könnte, die ich etwa für passend hielte. Es schien mir hienach angemessen, den Leser darauf aufmerksam zu machen, daß, von verschiedenen hie und da vorgenommenen Berichtigungen abgesehen, eine Veränderung notwendigerweise der Erwähnung bedürfe, weil sie sich durch das ganze Buch hindurch ziehe, und ihr richtiges Verständnis von Bedeutung sei. Ich ließ mich darüber aus, wie folgt:

Klare und deutliche Ideen ist ein Ausdruck, den, obgleich er allbekannt ist und häufig gehört wird, doch, wie ich Grund habe, zu glauben, nicht jeder, der ihn gebraucht, völlig versteht. Und vielleicht findet sich nur hie und da jemand, der sich die Mühe giebt, ihn soweit in Betracht zu ziehen, daß er genau weiß, was er selbst oder andere darunter verstehen. Ich habe es deshalb an den meisten Stellen vorgezogen, „bestimmt“ anstatt „klar und deutlich“ zu setzen, um so die Gedanken der Menschen wahrscheinlich besser auf das, was ich hiebei meine, hinzulenken. Unter dieser Benennung verstehe ich ein im Bewußtsein gegebenes und folglich bestimmtes Object, d. h. so wie es dort gesehen und seiner Beschaffenheit nach erkannt wird. Dies läßt sich, wie ich meine, passend als eine bestimmte Idee bezeichnen, wenn es, so wie es zu irgend welcher Zeit im Bewußtsein objectiv gegeben und wie es dort bestimmt ist, mit einem Namen oder articulierten Laut verknüpft und unwandelbar diesem zugewiesen wird, der beständig das Zeichen für eben dasselbe Bewußtseinsobject oder die bestimmte Idee sein soll.

Um dies noch etwas specieller zu erläutern, so verstehe ich unter „bestimmt“ in der Anwendung auf eine einfache Idee die einfache Erscheinung, die der Geist vor Augen hat oder in sich selber wahrnimmt, wenn es heißt, daß jene Idee im Bewußtsein gegeben sei; unter „bestimmt“ in der Anwendung auf eine zusammengesetzte Idee verstehe ich eine solche, die aus einer bestimmten Anzahl gewisser einfacher oder weniger zusammengesetzter

Ideen besteht, die in solchem Verhältnis und solcher Lage mit einander verbunden sind, wie der Geist vor Augen hat und in sich selber sieht, wenn jene Idee im Bewußtsein gegenwärtig ist oder gegenwärtig sein sollte, indem jemand ihren Namen ausspricht; ich sage „sein sollte“, weil nicht jedermann oder vielleicht niemand seine Rede so sorgfältig in acht nimmt, daß er kein Wort gebraucht, bevor er in seinem Bewußtsein die genau bestimmte Idee wahrnimmt, zu deren Zeichen er es machen will. Der Mangel hieran verursacht nicht wenig Dunkelheit und Verwirrung in den Gedanken und Reden der Menschen.

Ich weiß wohl, daß keine Sprache Wörter genug hat, um der ganzen Mannigfaltigkeit der Ideen entsprechen zu können, die in den Reden und Erörterungen der Menschen vorkommen. Aber dies hindert nicht, daß, wenn jemand einen Ausdruck gebraucht, er eine bestimmte Idee, zu deren Zeichen er ihn macht, im Sinne haben kann, und daß er ihn während der jeweiligen Unterredung mit dieser fest verbunden halten sollte. Wenn er das nicht thut, oder nicht thun kann, so macht er vergebens Anspruch auf klare oder deutliche Ideen; es liegt auf der Hand, daß er solche nicht hat; und deshalb läßt sich nichts als Dunkelheit und Verwirrung erwarten, wo Ausdrücke gebraucht werden, denen es an einer solchen genauen Bestimmtheit fehlt.

Aus diesem Grunde habe ich geglaubt, daß die Bezeichnungsweise „bestimmte Ideen“ dem Mißverständnis weniger ausgesetzt sei, als „klare und deutliche“; und wo die Menschen von allem, was sie erörtern, untersuchen oder beweisen wollen, solche bestimmte Ideen gewonnen haben, da werden sie finden, daß ihre Zweifel und Streitigkeiten größtentheils ein Ende nehmen. Da der größte Teil der Fragen und Meinungsverschiedenheiten, welche die Menschen verwirrt machen, von dem zweifelvollen und ungewissen Gebrauch von Wörtern oder (was dasselbe sagt) von den unbestimmten Ideen, wofür sie gesetzt werden, abhängt, so habe ich diese Ausdrücke gewählt, um zu bezeichnen: 1. ein unmittelbares Objekt des Bewußtseins, welches der Geist wahrnimmt und vor sich hat, unterschieden von dem Laute, den er als

Zeichen dafür gebraucht; 2. daß diese so bestimmte Idee, d. h. die im Bewußtsein gegeben ist, dort erkannt und gesehen wird, unwandelbar jenem Namen und dieser Name gerade eben jener Idee zugewiesen wird. Wenn die Menschen bei ihren Untersuchungen und Verhandlungen solche bestimmte Ideen hätten, so würden sie sowohl einsehen, wie weit ihre eigenen Forschungen und Reden sich erstrecken, als auch den größten Teil des Streites und Zanks vermeiden, den sie mit anderen führen.

Außerdem wird der Buchhändler es für nötig halten, daß ich den Leser von der Hinzufügung zweier ganz neuen Kapitel unterrichte, des einen über die Ideenassociation und des anderen über die Schwärmerei.*) Diese, sowie einige andere größere bisher noch ungedruckte Zusätze hat er sich verpflichtet, für sich allein drucken zu lassen auf dieselbe Weise und zu demselben Zweck, wie bei dem zweiten Druck dieser Abhandlung geschehen ist.

In der sechsten Ausgabe ist sehr wenig hinzugefügt oder verändert; der größte Teil des Neuen ist im 21. Kapitel des zweiten Buches enthalten, was jeder, der es der Mühe wert hält, mit geringer Mühe am Rande der früheren Ausgabe beischreiben kann.

*) Buch II, Kap. 33, und Buch IV, Kap. 19.

Über den menschlichen Verstand.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

§ 1. Eine Untersuchung des Verstandes ist angenehm und nützlich. — Weil es der Verstand ist, der den Menschen über die übrigen empfindenden Wesen erhebt und ihm den ganzen Vorrang und die Herrschaft verleiht, die er ihnen gegenüber besitzt, so ist er gewiß ein Gegenstand, der schon durch seine hohe Würde die Mühe einer näheren Untersuchung lohnt. Wie das Auge nimmt der Verstand, während er alle anderen Dinge für uns sichtbar und erkennbar macht, sich selbst nicht wahr, und es erfordert Kunst und Mühe, ihn uns gegenüber zu stellen und zu seinem eigenen Objekt zu machen. Wie groß aber auch die Schwierigkeiten sein mögen, die sich dieser Untersuchung in den Weg stellen, und was auch der Grund davon sein möge, daß wir für uns selbst so sehr im Dunkeln bleiben, dessen bin ich gewiß, daß jeder Lichtstrahl, den wir auf unseren Geist können fallen lassen, jede Erkenntnis, die wir von unserm eigenen Verstande gewinnen können, nicht nur sehr erfreulich sein, sondern uns auch als Leitfaden für unser Denken bei der Erforschung anderer Dinge großen Nutzen bringen wird.

§ 2. Die Aufgabe. — Weil ich demnach beabsichtige, den Ursprung, die Sicherheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens zu untersuchen, wie auch die Gründe und Stufen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung, so werde ich mich für jetzt nicht mit der physischen Betrachtung des Geistes befassen, oder mir die Mühe machen, zu prüfen, worin dessen Wesen bestehe, oder durch welche Bewegungen unserer Lebensgeister oder Veränderungen in unserem Körper wir dazu gelangen, eine Em-

pfundung vermittelt unserer Organe oder Ideen in unserem Bewußtsein zu haben, und ob diese Ideen zum Theil oder insgesamt bei ihrer Bildung von der Materie abhängig sind oder nicht. Dies sind Spekulationen, die ich, so interessant und unterhaltend sie auch sein mögen, beiseite lassen werde, weil sie bei meinem gegenwärtigen Vorhaben vom Wege abwärts liegen. Für meinen dermaligen Zweck wird es genügen, die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen insoweit in Betracht zu ziehen, als sie auf die Gegenstände, mit denen sie zu thun haben, angewendet werden. Und ich werde glauben, daß ich mir mit den Gedanken, wozu ich bei dieser Gelegenheit kommen werde, nicht ganz verfehlte Mühe gemacht habe, wenn ich auf diese historische, schlichte Weise über die Mittel, wodurch unser Verstand dazu kommt, unsere Kenntnisse von den Dingen zu erwerben, einige Rechenchaft geben und gewisse Maßstäbe der Sicherheit unseres Wissens oder der Gründe der Überzeugungen aufstellen kann, die sich unter den Menschen als so mannigfache, verschiedene und völlig widersprechende vorfinden, und doch hie und da mit solcher Sicherheit und Zuvorsicht geltend gemacht werden, daß jemand, der die Meinungen der Menschen überschaut, die Gegensätze unter ihnen beobachtet, und zugleich die Liebe und Hingebung, womit sie erfaßt, die Entschlossenheit und den Eifer, womit sie verteidigt werden, in Betracht zieht, wohl Ursache zu dem Argwohn finden mag, daß es entweder solch ein Ding wie die Wahrheit überhaupt nicht gebe, oder daß dem Menschen ausreichende Mittel zu einer sicheren Erkenntnis derselben fehlen.

§ 3. Die Methode. — Es lohnt sich deshalb der Mühe, die Grenzen zwischen Meinung und Wissen zu erforschen und zu prüfen, nach welchen Maßstäben wir bei Dingen, wovon wir keine sichere Kenntnis haben, unsere Zustimmung regeln und unsere Überzeugungen abmessen sollen. Zu dem Ende werde ich folgende Methode befolgen.

1. werde ich den Ursprung der Ideen, Vorstellungen, oder wie man sie sonst nennen will, untersuchen, die sich uns darbieten und deren Existenz in unserem Bewußtsein für uns gewiß ist, so-

wie die Mittel, wodurch der Verstand dazu gelangt, mit ihnen versehen zu werden.

2. werde ich zu zeigen versuchen, welche Erkenntnis der Verstand durch diese Ideen gewinnt, sowie deren Sicherheit, Deutlichkeit und Umfang.

3. werde ich etwas näher auf die Natur und die Begründung des Glaubens oder der Meinung eingehen, worunter ich die Zustimmung verstehe, die wir irgend einem Satze als wahr erteilen, von dessen Wahrheit wir doch kein sicheres Wissen haben; und hiebei werden wir Gelegenheit finden, die Gründe und Abstufungen der Zustimmung zu prüfen.

§ 4. Es ist nützlich, den Umfang unserer Fassungskraft zu kennen. — Wenn ich durch diese Untersuchung der Natur des Verstandes dessen Kraft entdecken kann, wie weit sie reicht, welchen Dingen sie einigermaßen gewachsen ist, und wo sie uns versagt, so wird das hoffentlich von Nutzen sein, um den geschäftigen Geist der Menschen zu vermögen, sich nicht so unvorsichtig mit Dingen zu befassen, die seine Fassungskraft übersteigen, anzuhalten, wenn er bei der äußersten Spannung seines Weideseils angelangt ist und sich gelassen bei der Unwissenheit über solche Dinge zu beruhigen, von denen die Prüfung ergiebt, daß sie über den Bereich unserer Fähigkeiten hinaus liegen. Wir würden dann vielleicht nicht so vorschnell sein, aus einem Streben nach universalem Wissen Fragen aufzuwerfen und uns selbst und andere mit einem Wortwechsel in Verwirrung zu setzen über Dinge, denen unser Verstand nicht gewachsen ist, und wovon wir in unserem Geiste keine klaren und deutlichen Vorstellungen bilden können, oder wovon (was vielleicht nur zu oft der Fall gewesen ist) wir überhaupt keine Kunde haben. Wenn wir ermitteln können, wie weit der Verstand seinen Blick auszudehnen vermag, wie weit es ihm möglich ist, Gewißheit zu erlangen, und in welchen Fällen er nur entscheiden und vermuten kann, so mögen wir lernen, uns an dem genügen zu lassen, was in diesem Dasein für uns erreichbar ist.

§ 5. Unser Vermögen entspricht unserm Zustande und

unseren Bedürfnissen. — Denn obgleich die Fassungskraft unseres Verstandes hinter dem gewaltigen Umfange der Dinge weit zurückbleibt, so werden wir doch Ursache genug finden, den göttigen Urheber unseres Daseins für das Maß und den Grad des Wissens zu preisen, die er uns so hoch über allen übrigen Bewohnern dieser unserer Wohnstätte verliehen hat. Die Menschen haben Grund, mit dem, was Gott für sie angemessen gehalten hat, wohl zufrieden zu sein, weil er ihnen, wie der heilige Petrus sagt, *πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* — alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit dient — gegeben, und die behagliche Versorgung für dieses Leben, sowie den zu einem besseren führenden Weg in den Bereich ihrer Entdeckung gelegt hat. Wie weit ihr Wissen auch hinter einem universalen oder vollkommenem Begreifen alles dessen, was da ist, zurückbleiben mag, so werden doch ihre wesentlichsten Interessen dadurch sichergestellt, daß sie Licht genug haben, um zur Erkenntnis ihres Schöpfers und zur Einsicht in ihre eigenen Pflichten zu gelangen. Die Menschen können Stoff genug finden, um mit Abwechslung, Vergnügen und Befriedigung ihre Köpfe zu beschäftigen und ihre Hände zu gebrauchen, wenn sie nur nicht übermütig ihre eigene Natur bekämpfen und die Segnungen, womit ihre Hände erfüllt sind, wegwerfen wollen, weil sie nicht stark genug sind, um alle Dinge zu erfassen. Wir werden nicht vielen Grund zur Klage über die Beschränktheit unseres Verstandes finden, wenn wir ihn nur für das gebrauchen wollen, was uns Nutzen bringen kann, denn dazu kann er sehr gut dienen, und es wäre eine ebenso unverzeihliche wie kindische Empfindlichkeit, wenn wir den Nutzen unseres Wissens unterschätzen und seine Verbesserung für die Zwecke, wozu es uns verliehen worden, vernachlässigen wollten, weil es gewisse Dinge giebt, die jenseits seines Reiches liegen. Ein träger und widerspenstiger Diener, der nicht Lust hat, seine Arbeit bei Kerzenlicht zu verrichten, kann sich zu seiner Entschuldigung nicht auf den Mangel des hellen Sonnenscheines berufen. Das in uns angezündete Licht scheint für alle unsere Zwecke hell genug. An den Entdeckungen, die wir damit machen können,

müssen wir uns genügen lassen, und wir werden unsern Verstand alsdann richtig gebrauchen, wenn wir alle Gegenstände in der Weise und dem Maße auffassen, wie sie zu unseren Fähigkeiten passen, und auf solche Gründe hin, womit sie uns dargelegt werden können, und nicht entschieden oder maßlos einen Beweis fordern und Gewißheit verlangen, wo nur Wahrscheinlichkeit zu erlangen ist, und diese genügt, um alle unsere Angelegenheiten zu besorgen. Wenn wir alles bezweifeln wollen, weil wir nicht jedes mit Sicherheit wissen können, so handeln wir ungefähr ebenso klug wie jemand, der seine Beine nicht gebrauchen, sondern stillsitzen und umkommen wollte, weil er keine Flügel hätte, um davon zu fliegen.

§ 6. Die Kenntniss unserer Fassungskraft ist ein Heilmittel gegen Skepticismus und Müßiggang. — Wenn wir unsere eigene Stärke kennen, so werden wir um so besser wissen, was sich mit Hoffnung auf Erfolg unternehmen läßt; und wenn wir die Kräfte unseres Geistes wohl überschauen und einigermaßen abgeschätzt haben, was wir von ihnen erwarten dürfen, so werden wir weder geneigt sein, aus Verzweiflung an jeder Möglichkeit einer Erkenntnis stillzusitzen und alle Denkhätigkeit zu unterlassen, noch auch anderseits alles in Frage zu stellen und jedes Wissen zu verwerfen, weil sich gewisse Dinge nicht erkennen lassen. Für den Schiffer ist es sehr nützlich, die Länge seiner Beine zu kennen, wenn er auch damit nicht alle Tiefen des Oceans ergründen kann. Es ist gut, wenn er weiß, daß sie lang genug ist, um den Boden an solchen Stellen zu erreichen, wo dies notwendig ist, um seine Fahrt zu leiten und ihn davor zu schützen, auf Untiefen zu geraten, die ihn verderblich werden könnten. Es ist hier nicht unsere Sache, alle Dinge zu erkennen, sondern die, welche für unser Verhalten von Bedeutung sind. Wenn wir die Maßstäbe entdecken können, wonach ein vernünftiges Wesen in der Lage, worin sich der Mensch in dieser Welt befindet, seine Meinungen und die von diesen abhängigen Handlungen leiten kann und soll, dann brauchen wir uns nicht darüber zu beunruhigen, daß gewisse andere Dinge sich unserer Erkenntnis entziehen.

§ 7. Die Veranlassung dieser Abhandlung. — Das war es, woher diese Abhandlung über den Verstand ihren ersten Ursprung nahm. Denn ich dachte, daß der erste Schritt zur Beantwortung gewisser Fragen, auf deren Untersuchung sich der menschliche Geist besonders gerne einlasse, darin bestehe, unsern eigenen Verstand der Betrachtung zu unterziehen, unsere eigenen Kräfte zu prüfen und zuzusehen, für welche Dinge sie passend seien. Ich vermutete, daß wir am unrechten Ende anfangen, so lange das nicht geschehen sei, und daß wir vergebens in einem ruhigen und sicheren Besitz von Wahrheiten, die von höchstem Belang für uns seien, Befriedigung suchten, während wir unseren Gedanken freien Lauf in den unermesslichen Ocean des Daseins hinein ließen, als ob jenes ganze grenzenlose Gebiet der natürliche und unzweifelhafte Besitz unseres Verstandes, und nichts darin von seinen Entscheidungen ausgenommen wäre, oder seiner Auffassung entginge. Wenn die Menschen ihre Untersuchungen so über ihre Fähigkeiten ausdehnen und ihre Gedanken in jene Tiefen wandern lassen, wo sie keinen sichern Boden unter den Füßen finden können, so ist es nicht zu verwundern, daß sie Fragen aufwerfen und viele Erörterungen veranlassen, die, weil sie niemals zu einer klaren Erledigung gelangen, nur dazu dienen können, ihre Zweifel fortwährend zu erhalten und zu vermehren, und sie schließlich in einem vollkommenen Skepticismus zu befestigen. Wären dagegen die Fähigkeiten unseres Verstandes wohl erwogen, wäre einmal der Umfang unseres Wissens entdeckt und der Horizont gefunden, der den hellen und den dunklen Teil der Dinge, das, was uns begreiflich und was uns unbegreiflich ist, voneinander scheidet, dann würden die Menschen sich vielleicht mit weniger Bedenken bei der zugestandenen Unkenntnis des einen beruhigen, und ihr Denken und Reden mit mehr Gewinn und Befriedigung dem anderen zuwenden.

§ 8. Die Bedeutung des Wortes Idee — So viel glaubte ich über die Veranlassung dieser Untersuchung des menschlichen Verstandes sagen zu müssen. Bevor ich jedoch zu meinen Gedanken über diesen Gegenstand fortschreite, muß ich hier in der

Einleitung meinen Leser wegen des häufigen Gebrauches des Wortes „Idee“ um Verzeihung bitten, dem er in der folgenden Abhandlung begegnen wird. Weil dies der Ausdruck ist, der, wie ich glaube, am besten zur Bezeichnung von allem dient, was bei unserem Denken den Gegenstand des Verstandes bildet, so habe ich ihn gebraucht, um damit alles zusammenzufassen, was man unter Einbildung, Vorstellung, Begriff oder womit sonst der Geist beim Denken sich beschäftigen mag, versteht, und ich konnte seine häufige Anwendung nicht vermeiden. *)

Ich denke, man wird mir leicht zugestehen, daß es solche Ideen im menschlichen Bewußtsein giebt; jedermann weiß, daß er selbst sie in sich trägt, und die Worte und Handlungen der Menschen leisten ihm dafür Gewähr, daß sie auch in anderen vorhanden sind.

Unsere erste Untersuchung soll sich deshalb darauf richten, wie sie in das Bewußtsein hineinkommen.

Zweites Kapitel.

Dem Geiste sind keine Grundbegriffe angeboren.

§ 1. Der Nachweis des Weges, auf dem wir zu irgend welchem Wissen gelangen, genügt, um darzuthun, daß es nicht angeboren ist. — Bei manchen Leuten steht die Ansicht fest, daß der Verstand gewisse ihm angeborene Grundbegriffe enthalte, gewisse ursprüngliche Vorstellungen, *νοιναι έννοιαι*, dem menschlichen Bewußtsein gleichsam aufgeprägte Schriftzüge, die die Seele bei ihrem ersten Eintritt in das Dasein empfangt und mit sich in die Welt bringe. Um vorurteilsfreie Leser von der Unrichtigkeit dieser Annahme zu überzeugen, würde es genügen, wenn ich nur zeigte (was mir hoffentlich in den nächstfolgenden Theilen dieser Abhandlung gelingen wird), wie die Menschen bloß durch den Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten alles Wissen,

*) In dieser deutschen Übersetzung ist der Ausdruck „Idee“ überall da beibehalten worden, wo er im englischen Texte steht.

daß sie besitzen, ohne Beihilfe irgend welcher angeborenen Eindrücke erwerben, und ohne solche ursprünglichen Vorstellungen oder Grundbegriffe zur Gewißheit gelangen können. Denn ich denke, jedermann wird leicht zugeben, daß es ungereimt sein würde, die Ideen der Farben für einem Geschöpfe angeboren zu halten, dem Gott das Gesicht und die Kraft gegeben hat, sie vermittlest der Augen von äußeren Gegenständen zu empfangen; und nicht weniger unvernünftig wäre es, verschiedene Wahrheiten den Eindrücken der Natur und angeborenen Charakteren zuzuschreiben, wenn wir Fähigkeiten in uns wahrnehmen können, die uns in den Stand setzen, dieselben mit ebenso großer Leichtigkeit und Sicherheit zu erkennen, als wenn sie dem Geiste ursprünglich eingeprägt wären.

Weil es aber niemandem ohne Tadel gestattet ist, bei der Erforschung der Wahrheit seinen eigenen Gedanken zu folgen, wenn sie ihn auch nur ein wenig von der gemeinen Heerstraße ableiten, so werde ich die Gründe, die mich an der Wahrheit jener Meinung zweifeln ließen, zur Entschuldigung meines Irrthums auseinanderzusetzen für den Fall, daß ich mich in einem solchen befinde, was ich denen zu erwägen überlasse, die gleich mir entschlossen sind, sich die Wahrheit anzueignen, wo immer sie dieselbe finden.

§ 2. Das Hauptargument des allgemeinen Beifalls. — Nichts wird allgemeiner für zugestanden angenommen, als daß es gewisse sowohl spekulative wie praktische (denn von beiden ist die Rede) Grundsätze gebe, denen die ganze Menschheit stets und überall beistimme, die deshalb — so folgert man — notwendigerweise dauernde Eindrücke sein müßten, die die Seelen der Menschen bei ihrem ersten Eintritt in das Dasein empfangen, und die sie ebenso notwendig und thatächlich mit sich in die Welt brächten, wie irgend eine der ihnen innewohnenden Fähigkeiten.

§ 3. Der allgemeine Beifall beweist nicht das Angeborensein. — Dieses von dem allgemeinen Beifall hergenommene Argument ist insofern ein unglückliches, als, wenn es thatächlich wahr wäre, daß es gewisse von allen Menschen anerkannte Wahrheiten gebe, darin kein Beweis für deren Angeborensein

liegen würde, wenn sich auf irgend welche andere Weise zeigen ließe, wie die Menschen zu jener allgemeinen Übereinstimmung in den Sachen, worüber sie einer Meinung sind, kommen mögen; und ich denke, das läßt sich thun.

§ 4. Den Sätzen: „was ist, das ist“, und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, wird nicht allgemein zugestimmt. — Was aber noch schlimmer ist, dieses Argument vom allgemeinen Beifall, dessen man sich bedient, um die Existenz angeborener Grundsätze zu beweisen, scheint mir vielmehr zu zeigen, daß es solche nicht giebt, weil es keine giebt, denen die ganze Menschheit stets und überall beistimmt. Ich werde mit den spekulativen beginnen, und als Beispiel die gepriesenen Grundlagen des Beweisens: „was ist, das ist“, und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, benutzen, die, wie ich glaube, unter allen anderen den am meisten anerkannten Anspruch auf Angeborenheit haben. Ihr Ruf als allgemein angenommene Axiome steht so fest, daß es ohne Zweifel für seltsam gelten wird, wenn irgend jemand daran zu zweifeln scheint. Dennoch nehme ich mir die Freiheit zu sagen, daß diese Sätze soweit davon entfernt sind, allgemeinen Beifall zu finden, daß es einen großen Teil der Menschheit giebt, denen sie nicht einmal bekannt sind.

§ 5. Sie sind dem Geiste nicht von Natur eingeprägt, weil sie den Kindern, Idioten u. nicht bekannt sind. — Denn erstens liegt es auf der Hand, daß alle Kinder und Idioten nicht den geringsten Begriff oder Gedanken von ihnen haben, und dieser Mangel genügt, um den allgemeinen Beifall zu vernichten, der notwendig der unausbleibliche Begleiter aller angeborenen Wahrheiten sein muß; denn es scheint mir fast ein Widerspruch darin zu liegen, wenn man sagen wollte, es gebe der Seele eingeprägte Wahrheiten, die sie nicht bemerke oder verstehe, da das Einprägen, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nur darin bestehen kann, daß die Erkenntnis gewisser Wahrheiten bewirkt wird. Denn daß dem Geiste etwas eingeprägt werde, ohne daß es ihm zum Bewußtsein käme, scheint mir kaum verständlich zu sein. Wenn deshalb Kinder und Idioten Seelen haben, oder einen

Geist besitzen, die mit solchen Eindrücken versehen sind, so müssen sie diese unausbleiblich bemerken, sie müssen diese Wahrheiten notwendig erkennen und ihnen beipflichten, und da sie das nicht thun, giebt es augenscheinlich solche Eindrücke nicht. Denn wenn es keine von Natur eingeprägte Vorstellungen sind, wie können sie dann angeboren sein? und, wenn es eingeprägte Vorstellungen sind, wie können sie dann unbekannt sein? Sagen, daß eine Vorstellung dem Geiste eingeprägt sei, und doch zugleich behaupten, daß der Geist kein Bewußtsein von ihr habe, und sie noch niemals beachtete, heißt, ihre Einprägung zunichte machen. Von keinem Satze, der dem Geiste noch niemals bekannt gewesen ist, dessen er sich noch niemals bewußt geworden, kann man sagen, daß er in ihm enthalten sei. Denn, wenn das bei einem zulässig ist, dann darf man aus demselben Grunde von allen wahren Sätzen, denen der Geist jemals zustimmen mag, behaupten, sie seien in ihm enthalten und ihm eingeprägt; indem, wenn sich von irgend einem, der dem Geiste bisher unbekannt geblieben, sagen läßt, er sei in ihm enthalten, dies nur deshalb gestattet sein kann, weil der Geist fähig ist, ihn kennen zu lernen, und dies von allen Wahrheiten gilt, die er jemals einsehen wird. Ja, auf die Art können dem Geiste Wahrheiten eingeprägt sein, die er niemals gewußt hat, noch jemals wissen wird; denn jemand kann lange in der Unkenntnis mancher Wahrheiten leben, und endlich darin sterben, zu deren Erkenntnis, und zwar mit Sicherheit, sein Geist befähigt war. So daß, wenn die behauptete Einprägung von Natur in der Möglichkeit des Wissens besteht, alle Wahrheiten, zu deren Erkenntnis einer jemals gelangt, aus diesem Grunde Stück für Stück angeboren sein werden; und dieser Hauptpunkt wird auf nichts mehr als eine recht unpassende Ausdrucksweise hinauslaufen, die, während sie das Gegentheil zu behaupten vorgiebt, nur dasselbe sagt, wie die, welche angeborene Grundbegriffe leugnen. Denn niemand hat, meine ich, jemals geleugnet, daß der Geist fähig sei, manche Wahrheiten zu erkennen. Die Fähigkeit, heißt es, ist angeboren, das Wissen ist erworben. Wozu soll denn aber dieser Kampf für gewisse angeborene

Axiome dienen? Wenn Wahrheiten dem Verstande eingeprägt sein können, ohne daß sie bemerkt werden, so sehe ich nicht ein, daß zwischen den Wahrheiten, zu deren Erkenntnis der Geist fähig ist, hinsichtlich ihres Ursprungs irgend ein Unterschied bestehen könnte; sie müssen alle angeboren, oder alle erworben sein; vergeblich würde man versuchen, hier einen Unterschied zu machen. Wer von angeborenen Gedanken im Verstande spricht, kann deshalb (wenn er darunter eine besondere Art von Wahrheiten versteht) nicht meinen, daß der Verstand solche Wahrheiten enthalte, die er noch niemals erfaßt hat, und die ihm noch völlig unbekannt sind. Denn, wenn diese Worte (im Verstande enthalten sein) irgendwie zutreffend sind, so bedeuten sie „verstanden werden“, so daß „im Verstande enthalten sein und nicht verstanden werden“, „im Geiste enthalten sein und niemals bemerkt werden“, ganz dasselbe ist, als wenn jemand sagte, etwas sei und sei zugleich nicht im Geiste oder Verstande. Wenn also diese beiden Sätze: „was ist, das ist“, und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, uns von Natur eingeprägt sind, so können sie den Kindern nicht unbekannt sein. Kleine Kinder und alle be-seelten Wesen müssen sie notwendig in ihrem Verstande haben, ihre Wahrheit einsehen und denselben beipslichten.

§ 6. Erwiderung darauf, daß sie den Menschen bewußt werden, sobald diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen. — Um dieser Folgerung zu entgehen, erwidert man gewöhnlich, daß alle Menschen sie einsehen und ihnen beipslichten, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft kommen, und daß dies genüge, um ihr Angeborensein zu beweisen. Darauf entgegne ich:

§ 7. Zweifelhafte Ausdrücke, die kaum irgend welchen Sinn haben, gelten bei denen für klare Gründe, die, weil sie voreingenommen sind, sich nicht die Mühe geben, auch nur das zu prüfen, was sie selbst sagen. Denn damit diese Antwort sich mit irgend einem erträglichen Sinn auf unser gegenwärtiges Thema anwenden lasse, muß sie eins von beiden folgenden Dingen bedeuten: entweder daß, sobald die Menschen zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, jene vermeintlich angeborenen Inschriften ihnen

bekannt und von ihnen wahrgenommen werden, oder aber daß der Gebrauch und die Übung ihrer Vernunft den Menschen bei der Entdeckung jener Grundsätze behilflich sind, und sie ihnen gewiß bekannt machen.

§ 8. Wenn die Vernunft sie entdeckte, so würde dadurch ihr Angeborensein nicht bewiesen. — Wenn man glaubt, daß die Menschen jene Grundsätze durch den Gebrauch ihrer Vernunft entdecken können, und daß dies genüge, um deren Angeborensein zu beweisen, so liegt darin folgende Schlußfolgerung, nämlich: daß alle Wahrheiten, die die Vernunft uns mit Gewißheit offenbaren, und wofür sie unsere feste Zustimmung gewinnen kann, dem Geiste von Natur eingeprägt seien, indem der allgemeine Beifall, der als Kennzeichen derselben dienen soll, auf nicht mehr als darauf hinausläuft, daß wir imstande sind, durch den Gebrauch der Vernunft zu einer sicheren Kenntniss ihrer zu gelangen und ihnen beizupflichten; und hienach giebt es keinen Unterschied zwischen den Axiomen der Mathematiker und den daraus von ihnen abgeleiteten Lehrsätzen; alle müssen gleichermaßen für angeboren gelten, weil alle mit Hilfe der Vernunft entdeckt worden sind, und ihre Wahrheit von einem vernünftigen Geschöpfe sicher erkannt werden kann, wenn es sein Denkvermögen auf diesen Gegenstand recht anwendet.

§ 9. Daß die Vernunft sie entdecke, ist nicht wahr. — Aber wie kann man glauben, daß der Gebrauch der Vernunft zur Entdeckung von Grundsätzen nötig sei, die für angeboren gelten, wenn die Vernunft (wie man uns lehrt) nur das Vermögen ist, unbekannte Wahrheiten aus schon bekannten Grundbegriffen oder Sätzen abzuleiten? Zu weissen Entdeckung wir die Vernunft nötig haben, das kann sicherlich niemals für angeboren gelten, sonst werden uns, wie gesagt, alle sicheren Wahrheiten, die wir jemals durch die Vernunft kennen lernen, dafür gelten müssen. Wir könnten ebenso gut den Gebrauch der Vernunft für erforderlich halten, damit unsere Augen sichtbare Gegenstände wahrnehmen, als daß die Vernunft oder deren Anwendung nötig sein sollten, damit der Verstand etwas gewahr werde, was ihm ur-

sprünglich eingeprägt ist, und nicht früher im Verstande enthalten sein kann, als es von ihm aufgefaßt wird. Läßt man demnach die Vernunft jene so eingeprägten Wahrheiten entdecken, dann sagt man, durch den Gebrauch der Vernunft werde jemandem etwas offenbar, was er schon vorher wußte; und wenn die Menschen jene bei der Geburt ihnen eingeprägten Wahrheiten ursprünglich und vor jedem Vernunftgebrauch besitzen, sich aber doch in beständiger Unkenntnis derselben befinden, bis sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so heißt das effektiv nichts anderes, als daß sie dieselben zu gleicher Zeit wissen und nicht wissen.

§ 10. Vielleicht wird man hier einwenden, daß mathematische Lehrsätze und andere nicht angeborene Wahrheiten nicht, sobald sie vorgetragen werden, auch gleich Beifall finden, und daß sie sich hiedurch von den Axiomen und anderen angeborenen Wahrheiten unterscheiden. Ich werde später Gelegenheit finden, mich über den sofortigen Beifall näher zu äußern. Hier will ich nur, und zwar bereitwilligst, zugeben, daß zwischen den Axiomen und den mathematischen Lehrsätzen folgender Unterschied besteht: die einen haben es nötig, daß die Vernunft mit Hilfe von Beweisen sie entwickle und unsere Zustimmung dafür gewinne; die anderen dagegen finden, sobald sie verstanden sind, ohne die geringste Entwicklung von Gründen, Annahme und Beifall. Aber zugleich erlaube ich mir zu bemerken, daß hier die Schwäche jener Ausflucht zu Tage tritt, die zur Entdeckung solcher allgemeinen Wahrheiten den Vernunftgebrauch erfordert, weil man zugeben muß, daß bei ihrer Entdeckung von einer Begründung ganz und gar kein Gebrauch gemacht wird. Und die, welche jenen Einwand erheben, werden sich, denke ich, doch nicht beeilen, zu versichern, daß die Erkenntnis des Axioms: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, auf einer Deduktion unserer Vernunft beruhe. Denn es hieße, die Güte der Natur, von der sie so viel zu halten scheinen, zerstören, wenn sie die Erkenntnis jener Grundsätze von unserer Gedankenarbeit abhängig machen wollten. Denn alles Beweisen mit Gründen setzt Nachforschung und Überlegung vor-

aus, und erfordert Mühe und Anstrengung. Und wie läßt sich in irgend einem erträglichen Sinne annehmen, daß es des Gebrauches der Vernunft bedürfen könne, um das zu entdecken, was uns als Grundlage und Leitstern unserer Vernunft von Natur eingeprägt worden ist?

§ 11. Wer sich die Mühe geben will, mit etwas Aufmerksamkeit über die Verstandesthätigkeiten nachzudenken, der wird finden, daß der sofortige Beifall, den der Verstand gewissen Wahrheiten schenkt, weder auf einer angeborenen Einprägung derselben, noch auf dem Gebrauch der Vernunft beruht, sondern — wie wir später sehen werden — auf einem von beiden völlig verschiedenen geistigen Vermögen. Weil die Vernunft deshalb nichts damit zu thun hat, daß diese Axiome unsere Zustimmung finden, so ist es gänzlich falsch, wenn man sagt, daß die Menschen sie erkennen und ihnen beipflichten, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, falls damit gemeint ist, daß der Gebrauch der Vernunft uns bei der Erkenntnis dieser Axiome behilflich sei; wäre es aber wahr, dann würde ihr Angeborensein dadurch nicht bewiesen werden.

§ 12. Die Zeit, wann wir zum Gebrauch der Vernunft gelangen, ist nicht die der Erkenntnis jener Axiome. — Wenn mit der Behauptung, daß wir sie erkennen und ihnen beipflichten, sobald wir zum Gebrauch der Vernunft gelangen, gemeint ist, daß dies der Zeitpunkt sei, zu welchem wir uns ihrer bewußt werden, und daß, sobald wie Kinder zum Gebrauch der Vernunft gelangen, sie auch dazu kommen, jene Axiome zu erkennen und ihnen beizupflichten, so ist auch das falsch und gedankenlos. Erstens ist es darum falsch, weil ein Bewußtsein dieser Axiome nicht so früh eintritt, wie der Gebrauch der Vernunft, und deshalb der Beginn des Vernunftgebrauchs mit Unrecht als die Zeit ihrer Entdeckung bezeichnet wird. Wie viele Beispiele des Vernunftgebrauchs können wir nicht bei Kindern beobachten lange Zeit, bevor sie irgend welche Kenntniss des Axioms haben: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein!“ Und ein großer Teil der ungebildeten Leute und der Wilden verbringen viele

Zahre auch ihres vernünftigen Lebensalters, ohne jemals an diesen oder ähnliche allgemeine Sätze zu denken. Ich räume ein, daß die Menschen zur Erkenntnis dieser allgemeinen und sehr abstrakten Wahrheiten, die man für angeboren hält, nicht eher gelangen, als bis sie ihre Vernunft gebrauchen lernen, und füge hinzu: auch dann noch nicht. Das verhält sich so, weil erst nach dem Eintritt des Vernunftgebrauchs im Geiste sich die allgemeinen abstrakten Ideen bilden, worauf jene allgemeinen Axiome sich beziehen, die man irrtümlich für angeborene Grundsätze hält, während sie in der That Entdeckungen sind, die ebenso gemacht, und Wahrheiten, die ebenso in das Bewußtsein eingeführt und gebracht, und durch dieselben Schritte gefunden werden, wie manche andere Sätze, die für angeboren zu halten, niemals jemand extravagant genug gewesen ist. Das hoffe ich im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung klar zu machen. Ich räume demnach die Notwendigkeit ein, daß die Menschen zum Gebrauch der Vernunft kommen müssen, bevor sie sich jener allgemeinen Wahrheiten bewußt werden, leugne aber, daß der Beginn des Vernunftgebrauchs bei den Menschen der Zeitpunkt ihrer Entdeckung sei.

§ 13. Dadurch unterscheiden sie sich nicht von anderen erkennbaren Wahrheiten. — Bemerkenswert ist indessen, daß die Behauptung: die Menschen erkennen diese Axiome und pflichten ihnen bei, wenn sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, thatsächlich auf nicht mehr als darauf hinausläuft, daß sie vor dem Beginn des Vernunftgebrauchs niemals erkannt oder beachtet werden, später dagegen während der Lebenszeit eines jeden ihnen möglicherweise beigespflichtet werden mag, wobei jedoch das Wann unbestimmt bleibt; und dasselbe kann mit allen anderen erkennbaren Wahrheiten so gut geschehen wie mit diesen, die also durch dieses Merkmal, daß sie uns bekannt werden, wenn wir zum Vernunftgebrauch gelangen, weder vor anderen etwas voraus haben, noch von ihnen unterschieden sind, auch sich dadurch nicht als angeboren erweisen, sondern gerade das Gegenteil.

§ 14. Wenn der Beginn des Vernunftgebrauchs der

Zeitpunkt ihrer Entdeckung wäre, so würde das sie nicht als angeboren erweisen. — Wäre es aber zweitens wahr, daß die Zeit ihres Bekannt- und Angenommenwerdens gerade dann einträte, wenn die Menschen zum Vernunftgebrauch gelangen, so würde auch das sie nicht als angeboren erweisen. Diese Schlußfolgerung ist ebenso leichtfertig wie ihre Voraussetzung selbst falsch ist. Denn durch welche Art von Logik wird es einleuchtend, daß irgend ein Gedanke dem Geiste bei seiner ersten Bildung ursprünglich von Natur eingeprägt sein muß, weil er zuerst beachtet wird und Beifall findet, wenn ein geistiges Vermögen, das einen ganz verschiedenen Wirkungskreis hat, seine Thätigkeit beginnt? Und deshalb wäre der Beginn des Gebrauchs der Sprache, falls man den als die Zeit betrachten wollte, wann den Axiomen zuerst beigeprägt wird (was er gerade so gut sein könnte, wie der Beginn des Vernunftgebrauchs), ein ebenso guter Beweis dafür, daß diese angeboren seien, als sich sagen läßt, sie seien angeboren, weil die Menschen ihnen beigeprägt, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft kommen. Ich stimme also mit den Verteidigern der angeborenen Grundsätze darin überein, daß jene allgemeinen und von selbst einleuchtenden Axiome dem Geiste nicht bewußt werden, bevor er zum Vernunftgebrauch gelangt, ich leugne aber, daß der Beginn des Vernunftgebrauchs genau der Zeitpunkt ist, wann sie zuerst erkannt werden, und wäre er der genaue Zeitpunkt dafür, so leugne ich, daß sie dadurch als angeboren erwiesen würden. Alles, was unter dem Satze, daß die Menschen ihnen beigeprägt, wenn sie zum Vernunftgebrauch kommen, irgendwie in Wahrheit gemeint sein kann, ist nur, daß, weil die Bildung allgemeiner abstrakter Ideen und das Verständnis allgemeiner Namen die Fähigkeit zum vernünftigen Denken begleiten und mit ihr heranwachsen, die Kinder gewöhnlich jene allgemeinen Ideen nicht erfassen, und deren Namen nicht erlernen, bevor sie ihre Vernunft eine Zeitlang an alltäglichen und mehr partikularen Ideen geübt haben, und insolgedessen wegen ihrer ordentlichen Weise, mit anderen zu reden und zu verkehren, für befähigt zu einer vernünftigen Unterhaltung gelten. Wenn

es auf irgend welche andere Art wahr sein kann, daß die Menschen den Axiomen beipflichten, sobald sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind, so möge man mir das nachweisen, oder wenigstens, wie dadurch in diesem oder irgend einem anderen Sinne ihr Angeborensein bewiesen wird.

§ 15. Durch welche Schritte der Geist zu mannigfacher Erkenntnis gelangt. — Zuerst lassen die Sinne partikuläre Ideen ein und fatten damit das noch leere Kabinett aus, und wenn der Verstand nach und nach mit manchen von ihnen vertraut geworden, dann werden sie in dem Gedächtnis untergebracht und mit Namen versehen. Hernach abstrahiert der Verstand in weiterem Fortschritt aus ihnen Begriffe und lernt allmählich den Gebrauch allgemeiner Namen. Auf diese Art wird der Geist mit Ideen und Sprache ausgestattet, den Materialien, woran er sein Denkvermögen üben kann, und der Vernunftgebrauch wird täglich um so sichtbarer, je mehr diese Materialien, die ihr Beschäftigung geben, sich anhäufen. Obgleich aber der Besitz allgemeiner Ideen und der Gebrauch allgemeiner Wörter und der Vernunft gewöhnlich miteinander wachsen, so sehe ich doch nicht ab, inwiefern dies irgendwie ihr Angeborensein beweist. Ich gebe zu, daß die Erkenntnis gewisser Wahrheiten sich sehr früh im Geiste findet, aber in einer Weise, die zeigt, daß diese nicht angeboren sind. Denn wenn wir genau zusehen, so werden wir immer finden, daß sie nicht angeborene, sondern erworbene Ideen betrifft, und zwar zuerst solche, die von äußeren Dingen herrühren, womit Kinder am frühesten zu thun haben, die am häufigsten Eindruck auf ihre Sinne machen. An den so erworbenen Ideen entdeckt der Geist, daß einige übereinstimmen und andere sich unterscheiden, vermutlich, sobald er zu irgend welchem Gebrauche des Gedächtnisses gelangt und fähig ist, verschiedene Ideen zu behalten und wahrzunehmen. Mag es aber alsdann geschehen oder nicht, so viel ist gewiß, er thut das viel früher, als er Worte gebrauchen lernt, oder zu dem gelangt, was man gewöhnlich Vernunftgebrauch nennt. Denn ein Kind kennt, bevor es sprechen kann, ebenso gewiß den Unterschied zwischen den

Ideen von süß und bitter (d. h. daß süß nicht bitter ist), wie es nachher (wenn es sprechen gelernt hat) weiß, daß Vermut und Zuckerkörner nicht dasselbe Ding sind.

§ 16. Ein Kind weiß nicht, daß drei und vier gleich sieben sind, bevor es bis sieben zählen kann, und den Namen wie die Idee der Gleichheit gewonnen hat, und dann pflichtet es der Wahrheit jenes Satzes bei, oder vielmehr es erkennt sie, nachdem ihm dessen Worte erklärt worden sind. Aber es giebt dann weder seine Zustimmung deshalb bereitwillig, weil er eine angeborene Wahrheit ist, noch auch fehlte dieselbe bis dahin, weil ihm der Vernunftgebrauch mangelte, vielmehr leuchtet ihm die Wahrheit desselben ein, sobald es die mit jenen Namen bezeichneten Ideen klar und deutlich in sein Bewußtsein aufgenommen hat, und dann erkennt es die Wahrheit jenes Satzes aus denselben Gründen und durch dieselben Mittel, vermöge welcher es früher wußte, daß eine Nute und eine Kirsche nicht dasselbe Ding sind, und auch aus denselben Gründen, woher ihm später bekannt werden mag, daß „kein Ding zugleich sein und nicht sein kann“, wie weiterhin näher gezeigt werden soll. Je später demnach jemand dazu kommt, die allgemeinen Ideen aufzufassen, womit jene Axiome sich beschäftigen, oder die Bedeutung der allgemeinen Ausdrücke zu verstehen, die sie bezeichnen, oder die von diesen Ausdrücken vertretenen Ideen in seinem Geiste zusammen zu fügen, um so später wird er auch dazu gelangen, den Axiomen beizupflichten; denn da deren Ausdrücke nebst den Ideen, die sie bezeichnen, nicht mehr angeboren sind als die einer Katze oder eines Wiefels, so muß er warten, bis die Zeit und die Beobachtung ihn damit bekannt gemacht haben, und dann wird er imstande sein, die Wahrheit jener Axiome bei der ersten Gelegenheit zu erkennen, die ihn veranlaßt, jene Ideen in seinem Bewußtsein nebeneinander zu stellen und zu beobachten, ob sie übereinstimmen oder verschieden sind, je nachdem das eine oder das andere in den fraglichen Sätzen ausgesprochen ist. Deshalb ist es für einen Mann ebenso von selbst einleuchtend, daß achtzehn und neunzehn zusammen gleich siebenunddreißig sind, wie daß eins und zwei gleich drei sind,

während ein Kind das eine nicht so früh wie das andere erkennt, nicht weil ihm der Vernunftgebrauch fehlte, sondern weil die mit den Wörtern achtzehn, neunzehn und siebenunddreißig bezeichneten Ideen nicht so früh erworben werden, wie die mit eins, zwei und drei bezeichneten.

§ 17. Daß ein Satz Beifall findet, sobald er vorgetragen und verstanden ist, beweist nicht, daß er eine angeborene Wahrheit enthält. — Da also, wie wir gesehen haben, die Ausflucht von der allgemeinen Zustimmung, wenn die Menschen zum Vernunftgebrauch gelangen, fehlschlägt, und zwischen den vermeintlich angeborenen und anderen Wahrheiten, die später erworben und gelernt werden, kein Unterschied übrigbleibt, so hat man versucht, für die sog. Axiome einen allgemeinen Beifall sicherzustellen, indem man sagt: ihnen werde allgemein beigeppflichtet, sobald sie vorgetragen, und die Ausdrücke, worin das geschehe, verstanden seien. Da man sieht, daß alle Menschen, sogar Kinder, sobald sie die Ausdrücke hören und verstehen, diesen Sätzen beipflichten, so denkt man, das genüge, um sie als angeboren zu erweisen. Denn, weil die Menschen, nachdem sie einmal die Worte verstanden haben, nie verfehlen, sie als zweifellose Wahrheiten anzuerkennen, so schließt man, daß solche Sätze sicherlich dem Verstande von Anfang an eingepflanzt sein müssen, denen der Geist ohne irgend welche Belehrung bei dem allerersten Vortrag unmittelbar sich anschließt und zustimmt, und die er später niemals wieder bezweifelt.

§ 18. Wenn ein Beifall dieser Art ein Zeichen des Angeborens wäre, dann müßten auch die Sätze: „eins und zwei sind gleich drei“, „süß ist nicht bitter“, und tausend ähnliche angeboren sein. — In Erwiderung darauf frage ich: „ob es ein sicheres Kennzeichen eines angeborenen Grundsatzes ist, daß er beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke sofort Beifall findet?“ Wenn nicht, dann wird solch ein allgemeiner Beifall vergebens als Probe dafür geltend gemacht; sagt man aber, es sei ein Kennzeichen der Angeborenheit, dann muß man alle Sätze als angeboren anerkennen, die gewöhnlich Beifall fin-

den, sobald jemand sie hört, und dabei wird man sich selbst mit angeborenen Grundsätzen reichlich versorgt finden. Denn aus demselben Grunde, weshalb man will, daß jene Axiome für angeboren gelten sollen, nämlich wegen des Beifalls, den sie bei dem ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke finden, muß man auch eine Reihe von Sätzen über Zahlenverhältnisse für angeboren gelten lassen; daß eins und zwei gleich drei sind, daß zweimal zwei gleich vier ist, und eine Menge anderer ähnlicher auf Zahlen bezüglicher Sätze, denen jeder beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke beistimmt, müssen sonach unter diesen angeborenen Axiomen Platz finden. Auch gilt dies nicht allein von den Zahlen und Sätzen, die sich auf deren Verhältnisse beziehen, sondern selbst die Naturkunde und alle anderen Wissenschaften bieten uns Sätze dar, die sicher Beifall finden, sobald sie verstanden sind. Daß zwei Körper sich nicht in demselben Raume befinden können, ist eine Wahrheit, vor deren Annahme sich niemand länger bedenkt als bei den Axiomen, „daß kein Ding zugleich sein und nicht sein kann, daß weiß nicht schwarz, daß ein Viereck kein Kreis, daß bitter nicht süß ist.“ Diesen und einer Million anderen eben solchen Sätzen, wenigstens so vielen, wie wir unterschiedene Ideen haben, muß jedermann, der bei gesundem Verstande ist, notwendig beistimmen, sobald er sie hört und weiß, was die Worte bedeuten. Wenn man der selbstaufgestellten Regel treu bleiben und den Beifall beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke als Kennzeichen des Angeborensseins festhalten will, so muß man nicht nur so viele angeborene Wahrheiten zulassen, wie die Menschen unterschiedene Ideen haben, sondern so viele, wie sie Sätze bilden können, worin unterschiedene Ideen voneinander verneint werden. Denn jeder Satz, worin eine von einer anderen verschiedene Idee von dieser verneint wird, wird ebenso gewiß beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke Beifall finden, wie der allgemeine Satz: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, oder der, welcher diesen begründet, und von beiden der leichter verständliche ist: „Dasselbe ist nicht etwas anderes“; und aus diesem Grunde wird man Le-

gionen angeborener Wahrheiten allein von dieser Art haben; anderer gar nicht zu gedenken. Weil aber kein Satz angeboren sein kann, wenn nicht die Ideen, die er betrifft, angeboren sind, so heißt das so viel, wie alle unsere Ideen von Farben, Tönen, Geschmack, Gestalt u. s. w., für angeboren halten, was der Vernunft und Erfahrung so sehr wie nur sonst irgend etwas zuwiderlaufen würde. Allgemeiner und sofortiger Beifall nach dem Hören und Verstehen der Ausdrücke ist, wie ich zugebe, ein Kennzeichen des von selbst einleuchtenden, aber weil das Vonselbsteinleuchten nicht auf angeborenen Eindrücken, sondern (wie weiterhin gezeigt werden wird) auf etwas anderem beruht, so kommt es vielen Sätzen zu, die noch niemand extravagant genug gewesen ist, für angeboren auszugeben.

§ 19. Solche weniger allgemeinen Sätze werden früher erkannt als die universalen Axiome. — Auch darf man nicht sagen, daß die mehr partikularen von selbst einleuchtenden Sätze, die beim ersten Hören Beifall finden — wie daß eins und zwei gleich drei sind, daß grün nicht rot ist zc. — als Folgerungen aus den allgemeineren Sätzen angenommen werden, die man für angeborene Prinzipien ansieht; weil jeder, der sich nur die Mühe geben will, die Vorgänge im Bewußtsein zu beobachten, gewiß finden wird, daß diese und ähnliche weniger allgemeine Sätze von Personen mit Sicherheit erkannt und fest bejaht werden, die sich über jene allgemeinen Axiome in völliger Unwissenheit befinden, also letzteren den Beifall, der ihnen beim ersten Hören zu teil wird, nicht verdanken können, da sie früher als jene (sogenannten) obersten Prinzipien im Bewußtsein auftreten.

§ 20. Erwiderung darauf, daß Sätze wie: „eins und eins sind gleich zwei“ zc. weder allgemein noch nützlich seien. — Wenn man sagt, daß solche Sätze wie: „zwei und zwei sind gleich vier“, „rot ist nicht blau“ zc. weder allgemeine Axiome noch von großem Nutzen seien, so erwidere ich, daß dies für das Argument aus dem allgemeinen Beifall nach dem Hören und Verstehen nichts ausmacht. Denn wenn hierin das sichere Kennzeichen des Angeborenseins liegt, so muß jeder auffindbare Satz,

dem, sobald er gehört und verstanden ist, allgemeiner Beifall zu teil wird, ebensogut für eine angeborene Wahrheit gelten, wie das Axiom: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, weil beide in dieser Rücksicht einander gleich stehen. Und was den Unterschied der größeren Allgemeinheit anbetrifft, so bewirkt die, daß das Angeborensein jenem Axiome ferner liegt, denn jene allgemeinen und abstrakten Ideen sind für unsere Auffassung anfangs fremder als die der mehr partikularen von selbst einleuchtenden Sätze, und es dauert deshalb länger, bis sie von dem heranwachsenden Verstande zugelassen und bestätigt werden. Was endlich den Nutzen dieser gepriesenen Axiome anbelangt, so wird sich der, wenn wir ihn gehörigen Orts näher in Betracht ziehen werden, vielleicht nicht als so groß zeigen, wie man gewöhnlich annimmt.

§ 21. Daß diese Axiome mitunter unbekannt bleiben, bis sie mitgeteilt werden, zeigt, daß sie nicht angeboren sind. — Aber wir sind mit der Billigung von Sätzen beim ersten Hören und Verstehen ihrer Worte noch nicht zu Ende; zunächst müssen wir noch Notiz davon nehmen, daß darin anstatt eines Kennzeichens für ihr Angeborensein vielmehr ein Beweis des Gegenteils liegt, weil es voraussetzt, daß manche, die andere Dinge verstehen und wissen, dieser Prinzipien unkundig bleiben, bis sie ihnen vorgetragen werden, und daß jemand von diesen Wahrheiten nicht eher Kenntnis erhalten mag, als er sie von anderen erfährt. Denn wenn sie angeboren wären, wie könnten sie es dann nötig haben, erst vorgetragen zu werden, um Beifall zu finden, da sie doch infolge einer natürlichen und ursprünglichen Einprägung (wenn es eine solche gäbe) schon vorher bekannt sein müßten? Oder prägt ihr Vortrag sie dem Geiste deutlicher ein als die Natur? Wäre das der Fall, so würde folgen, daß jemand, nachdem er dadurch belehrt worden, sie besser als vorher verstände. Und daraus würde sich ergeben, daß diese Grundsätze uns durch Belehrung von seiten anderer einleuchtender gemacht werden könnten, als die Natur sie durch ihre Einprägung gemacht hat, was zu der Hochschätzung der angeborenen Prinzipien schlecht

passen und ihnen nur geringes Ansehen verleihen, ja sogar im Gegentheil sie ungeeignet machen würde, allem unsern andern Wissen als Grundlage zu dienen, was sie doch thun sollen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Menschen mit vielen dieser von selbst einleuchtenden Wahrheiten zuerst durch ihren Vortrag bekannt werden; es ist aber klar, daß jeder, dem dies widerfährt, in sich selber wahrnimmt, daß ihm alsdann ein bisher unbekannter Satz bewußt zu sein anfängt, den er fortan niemals bezweifelt, nicht weil er ihm angeboren war, sondern weil die Betrachtung der Natur der in dessen Worten enthaltenen Dinge ihm nicht erlaubt, anders zu denken, wie oder wann immer er veranlaßt wird, ihnen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und wenn alles, was beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke Beifall findet, für einen angeborenen Grundsatz gelten muß, so muß jede wohlbegründete Beobachtung, die aus den einzelnen Vorfällen zu einer allgemeinen Regel erhoben ist, angeboren sein; obgleich es gewiß ist, daß nicht alle, sondern nur scharfsinnige Köpfe zuerst auf solche Beobachtungen geraten und sie auf allgemeine Sätze zurückführen, die ihnen nicht angeboren waren, sondern aus vorausgehender Erfahrung und Nachdenken über einzelne Beispiele allmählich gefolgert wurden. Wenn aufmerksame Leute diese gebildet haben, so können auch unaufmerksame, denen sie vorgetragen werden, ihren Beifall ihnen nicht versagen.

§ 22. Daß Wahrheiten vor ihrer Mitteilung implicite bekannt seien, heißt nichts anderes, als daß der Geist fähig sei, sie zu verstehen. — Wenn man sagt, der Verstand habe vor dem ersten Hören zwar noch nicht explicite, wohl aber schon implicite von gewissen Grundsätzen Kenntniß (und das müssen die thun, welche behaupten, diese seien im Geiste, bevor sie erkannt würden), so ist es schwer zu begreifen, was man sich unter einem Grundsatz denkt, der dem Verstande implicite eingeprägt sei, es sei denn dies, daß der Geist fähig sei, solche Sätze zu verstehen und ihnen beizupflichten. Somit müßten alle mathematischen Beweise so gut wie die obersten Grundätze für dem Geiste von Natur eingeprägt gelten, was doch, wie ich fürchte,

von denen kaum zugegeben werden wird, die es schwerer finden, einen Satz zu beweisen, als ihm beizupflichten, wenn er bewiesen ist. Und wenig Mathematiker werden bereit sein zu glauben, daß alle Figuren, die sie gezeichnet haben, nur Kopien der angeborenen Charaktere waren, die ihrem Geiste die Natur eingeprägt hatte.

§ 23. Das Argument vom Beifall beim ersten Hören beruht auf der falschen Voraussetzung, daß kein Erlernen vorausgehe. — Das besprochene Argument hat ferner, fürchte ich, die schwache Seite, daß es uns glauben machen will, die Axiome, die beim ersten Hören von den Menschen angenommen würden, seien deshalb für angeboren zu halten, weil die Hörer Sätzen beistimmten, die ihnen nicht gelehrt wurden und die sie nicht kraft irgend einer Begründung oder eines Beweises annähmen, sondern lediglich infolge der Erklärung oder des Verständnisses der Ausdrücke. Darin scheint mir die Täuschung zu liegen, daß man annimmt, es werde nicht irgend etwas *de novo* den Menschen gelehrt oder von ihnen gelernt, während in der That ihnen etwas gelehrt wird und sie etwas lernen, was sie vorher nicht wußten. Denn zunächst ist es augenscheinlich, daß sie die Ausdrücke und deren Bedeutung gelernt haben, wovon weder jene noch diese ihnen angeboren waren. Aber das ist noch nicht alles in diesem Falle erworbene Wissen; die Ideen selbst, worauf der Satz sich bezieht, sind ihnen ebensowenig angeboren wie deren Namen, sondern später erworben. Wenn somit in allen Sätzen, die beim ersten Hören Zustimmung finden, weder die Ausdrücke derselben, noch daß diese gewisse Ideen bedeuten, noch die Ideen selbst, die sie bedeuten, angeboren sind, dann möchte ich wohl wissen, was noch von Angeborenem in solchen Sätzen übrigbleibt. Denn es wäre mir lieb, falls mir jemand einen Satz bezeichnen wollte, dessen Ausdrücke oder Ideen — auch nur die einen von beiden — angeboren wären. Wir erwerben uns nach und nach Ideen und Namen und lernen sie miteinander in passende Verbindung zu bringen, und dann stimmen wir beim ersten Hören Sätzen zu, die in Worten abgefaßt sind, deren Bedeutung wir gelernt haben und wodurch die Übereinstimmung oder Nichtübere-

einstimmung ausgedrückt wird, die wir an unseren Ideen erkennen können, wenn sie nebeneinander gestellt werden, obgleich wir zur selbigen Zeit keineswegs anderen Sätzen beizustimmen vermögen, die an sich ebenso gewiß und einleuchtend sind, aber Ideen betreffen, die nicht so früh oder so leicht erworben werden. Denn obgleich ein Kind dem Satze: „ein Apfel ist kein Feuer“ gleich beistimmt, wenn die Ideen dieser beiden verschiedenen Dinge durch alltägliche Bekanntschaft mit ihnen seinem Geiste deutlich eingeprägt worden und es gelernt hat, daß sie mit den Namen Apfel und Feuer bezeichnet werden, so werden doch vielleicht noch einige Jahre verfließen, bevor dasselbe Kind dem Satze: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“ beipflichtet, weil, wenn auch etwa die Worte ebenso leicht zu lernen sind, doch ihre Bedeutung ausgedehnter, umfassender und abstrakter ist als die der Namen für die sinnlichen Dinge, womit das Kind zu thun hat, weshalb es länger dauert, bevor es deren Sinn genau auffaßt, und mehr Zeit erforderlich ist, damit die von ihnen bezeichneten Ideen in seinem Geiste zur klaren Ausbildung kommen. Bis das geschehen ist, wird man vergebens versuchen, für einen aus so allgemeinen Ausdrücken gebildeten Satz den Beifall eines Kindes zu erhalten; sobald aber letzteres diese Ideen gewonnen und ihre Namen erlernt hat, so schließt es sich dem einen der vorerwähnten Sätze ebenso bereitwillig an wie dem anderen, und beiden aus denselben Grunde, nämlich weil es findet, daß die in seinem Geiste vorhandenen Ideen ebenso übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wie die sie bezeichnenden Wörter in dem Satze voneinander bejaht oder verneint werden. Wenn ihm aber Sätze in Worten vorgetragen werden, die seinem Geiste noch fremde Ideen bezeichnen, so stimmt es solchen Sätzen, wie augenscheinlich wahr oder falsch sie auch an sich sein mögen, weder zu noch widerspricht es ihnen, sondern zeigt sich als unwissend. Denn da Worte, insofern sie nicht als Zeichen unserer Ideen dienen, nur leere Töne sind, so können wir ihnen nur in dem Maße beipflichten, wie sie den Ideen, die wir haben, entsprechen, aber nicht hierüber hinaus. Da es jedoch die Aufgabe der folgenden Abhandlung sein wird,

die Schritte und Wege nachzuweisen, wodurch das Wissen in unseren Geist gelangt, und die Ursachen der verschiedenen Abstufungen des Beifalls, so mag es genügen, darauf hier nur hingedeutet zu haben als auf einen der Gründe, die mich an den angeborenen Wahrheiten zweifeln ließen.

§ 24. Sie sind nicht angeboren, weil sie keinen allgemeinen Beifall finden. — Um mit diesem Argument des allgemeinen Beifalls zum Schlusse zu kommen, so bin ich mit den Verteidigern der angeborenen Grundsätze darin einverstanden, daß sie, falls sie angeboren sind, notwendigerweise allgemeinen Beifall finden müssen. Denn daß eine Wahrheit angeboren sein und doch keinen Beifall finden sollte, ist für mich ebenso ungreiflich, wie daß jemandem eine Wahrheit zugleich bekannt und unbekannt sein sollte. Dann aber können sie nach dem eigenen Zugeständnis ihrer Verteidiger nicht angeboren sein, weil sie den Beifall derjenigen nicht finden, die ihre Ausdrücke nicht verstehen, und größtentheils auch nicht derjenigen, die sie verstehen, aber noch niemals von jenen Sätzen etwas gehört oder an sie gedacht haben, und das, denke ich, ist wenigstens die eine Hälfte des Menschengeschlechts. Wäre aber auch deren Zahl viel geringer, so würde sie doch genügen, um die Allgemeinheit des Beifalls zu vernichten und den Beweis zu liefern, daß jene Sätze nicht angeboren seien, selbst wenn sie nur den Kindern unbekannt wären.

§ 25. Die Axiome werden nicht zuerst erkannt. — Damit man mir aber nicht vorwerfe, daß ich aus den Gedanken von Neugeborenen argumentiere, die wir nicht kennen, und Schlüsse aus dem ziehe, was in deren Bewußtsein vorgehe, bevor sie es ausdrücken, so füge ich hinzu, daß jene beiden allgemeinen Sätze nicht die Wahrheiten sind, die den Geist der Kinder zuerst einnehmen, und nicht allen von außen her erworbenen Erkenntnissen vorausgehen, was sie notwendig thun müßten, wenn sie angeboren wären. Gleichviel, ob wir ihn bestimmen können oder nicht, gewiß giebt es einen Zeitpunkt, in dem die Kinder zu denken anfangen und ihre Worte und Handlungen uns zeigen, daß sie dies

thun. Wenn sie somit zum Denken, Erkennen, Bestimmen fähig geworden sind, läßt sich dann vernünftigerweise noch annehmen, daß ihnen die von Natur eingepprägten Wahrheiten, falls es solche gäbe, unbekannt blieben? Kann man sich mit irgend welchem Anschein von Vernunft vorstellen, daß sie die von äußeren Dingen herrührenden Eindrücke wahrnehmen und zugleich in Unwissenheit über die Schriftzüge bleiben, die in ihrem Inneren auszuprägen die Natur selbst Sorge getragen hat? Können sie Erkenntnisse, die ihnen von außen her zukommen, aufnehmen und denselben beipslichten, dagegen solcher unkundig sein, die — wie man annimmt — mit der tiefsten Grundlage ihres Wesens verwebt und dort mit unauslöschlichen Charakteren eingepragt sind, um als Fundament und Leitstern alles ihres erworbenen Wissens und ihrer künftigen Schlußfolgerungen zu dienen? Das hieße, die Natur sich umsonst bemühen oder wenigstens sehr schlecht schreiben zu lassen, weil ihre Schriftzüge für Augen unlesbar blieben, die andere Dinge sehr gut sähen, und sehr mit Unrecht würden für die klarsten Teile der Wahrheit und für die Grundlagen alles unseres Wissens Sätze gehalten werden, die nicht zuerst erkennbar sind und die man nicht zu wissen braucht, um zweifellos zur Erkenntnis verschiedener anderer Dinge zu gelangen. Das Kind weiß gewiß, daß die Amme, die es nährt, weder die Katze ist, mit der es spielt, noch der Mohr, vor dem ihm bange ist; daß der Wermut*) oder der Senf, den es abwehrt, nicht der Apfel oder der Zucker ist, wonach es schreit, davon ist es sicher und zweifellos überzeugt; will aber jemand behaupten, es geschehe vermöge des Grundsatzes: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, wenn es jene und andere Teile seines Wissens so fest bejaht? Oder daß das Kind irgend welche Kenntnis oder Einsicht von diesem Satze in einem Alter habe, worin es doch offenbar sehr viele andere Wahrheiten erkennt? Wer sagen wollte, daß die Kinder zugleich mit ihren Saugflaschen und Klappern jene allgemeinen abstrakten Spekulationen erfassen, von dem ließe sich

*) Statt wormseed lie3 wormwood; vgl. § 15 i. f. und Kap. IV, § 3.

wohl mit Recht denken, daß er zwar mehr Leidenschaft und Eifer für seine Meinung, aber weniger Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe besitze, wie ein Kind.

§ 26. Und sind deshalb nicht angeboren. — Obgleich es deshalb verschiedene allgemeine Sätze giebt, die beständig und unverzüglich Beifall finden, sobald sie erwachsenen Personen vorgebracht werden, die den Gebrauch allgemeinerer und abstrakterer Ideen und der Namen dafür gelernt haben, so kann doch, weil sie sich bei jungen Kindern, die gleichwohl andere Dinge schon wissen, nicht finden lassen, ein allgemeiner Beifall verständiger Personen für sie nicht behauptet werden, und sie können deshalb auf keine Weise für angeboren gelten, indem es unmöglich ist, daß eine angeborene Wahrheit (wenn es solche gäbe) wenigstens jemandem, der sonst etwas weiß, unbekannt wäre, weil, wenn Wahrheiten angeboren wären, sie angeborene Gedanken sein müßten, da nichts im Geiste eine Wahrheit sein kann, woran er niemals gedacht hat. Dadurch wird es einleuchtend, daß, wenn es angeborene Wahrheiten im Geiste gäbe, diese notwendig die ersten von allen sein müßten, an die gedacht würde, die ersten, die dort sichtbar würden.

§ 27. Sie sind nicht angeboren, weil sie am wenigsten auf der Hand liegen, während das Angeborene sich am deutlichsten zeigt. — Daß die allgemeinen Axiome, von denen hier die Rede ist, Kindern, Idioten und einem großen Teil der Menschen unbekannt sind, haben wir schon genügend nachgewiesen; und daraus erhellt, daß sie weder allgemeine Zustimmung finden, noch auch allgemeine Eindrücke sind. Aber es liegt darin noch dieses weitere Argument gegen ihr Angeborensein, daß, wenn sie natürliche und ursprüngliche Eindrücke wären, ihre Schriftzüge sich am reinsten und klarsten in den Personen zeigen müßten, worin wir noch keine Spur von ihnen finden, und es begründet meiner Meinung nach eine starke Präsumtion gegen ihr Angeborensein, daß sie denen am wenigsten bekannt sind, in welchen sie sich, falls sie angeboren wären, mit der größten Stärke und Lebhaftigkeit geltend machen müßten. Denn da Kinder,

Idioten, Wilde und ungebildete Leute unter allen übrigen am wenigsten durch Gewohnheiten oder erborgte Meinungen verdorben sind, da Unterricht und Erziehung ihr natürliches Denken nicht in neue Formen gegossen, und nicht durch Bedeckung mit fremden und erkünstelten Doktrinen die reinen dort von der Natur geschriebenen Charaktere verwischt haben, so sollte man vernünftigerweise denken, daß in ihren Geistern die angeborenen Wahrheiten für jedermanns Auge offen zu Tage liegen würden, wie das gewiß mit den Gedanken der Kinder der Fall ist. Es ließe sich wohl erwarten, daß diese Grundsätze auch Blödsinnigen vollkommen bekannt sein müßten, weil sie (wie man annimmt) unmittelbar der Seele eingeprägt sein sollen, also nicht von der Konstitution oder den Organen des Körpers abhängig sein können, worin zugestandenermaßen der alleinige Unterschied zwischen jenen und anderen Menschen liegt. Man sollte nach Maßgabe der Prinzipien gewisser Leute denken, daß alle jene angeborenen Lichtstrahlen (wenn es solche gäbe) an denen, die keine Zurückhaltung, keine Künste der Verheimlichung kennen, sich in ihrem vollen Glanze zeigen würden, und uns ihre Existenz daselbst ebenso zweifellos werden müßte, wie das Vorhandensein der Liebe zum Vergnügen und des Abscheues vor dem Schmerze. Aber ach, welche allgemeinen Axiome, welche universalen Prinzipien der Wissenschaften finden sich wohl bei Kindern, Idioten, Wilden und völlig Ungebildeten? Ihre Begriffe sind wenige und beschränkte, nur von Objekten erborgt, womit sie am meisten zu thun gehabt haben, und die auf ihre Sinne die häufigsten und stärksten Eindrücke gemacht haben. Ein Kind kennt seine Amme und seine Wiege und nach und nach die Spielsachen für ein etwas höheres Lebensalter, und der Kopf eines jungen Wilden wird vielleicht, der Sitte seines Stammes gemäß, voll von Liebe zur Jagd.*) Wer aber bei einem ununterrichteten Kinde oder einem wilden Waldbewohner jene abstrakten Axiome und berühmten Prinzipien der Wissenschaften erwarten wollte, der würde sich,

*) Statt love and hunting ließ love for hunting.

sürchte ich, getäuscht finden. Allgemeine Sätze dieser Art hört man selten in den Hütten der Indianer, und noch weniger sind sie in den Gedanken der Kinder zu finden, oder irgendwie als Eindrücke auf den Geist eines Blödsinnigen. Sie sind die Sprache und die Beschäftigung der Schulen und Akademien gelehrter Nationen, die an solche Art der Unterhaltung oder Gelehrsamkeit gewöhnt sind, und wo häufig Disputationen stattfinden, indem jene Axiome für eine künstliche Beweisführung geeignet und nützlich zur Überführung des Gegners sind, während sie zur Entdeckung der Wahrheit und zur Förderung des Wissens nicht viel beitragen. Über ihren geringen Nutzen für den wissenschaftlichen Fortschritt werde ich jedoch im siebenten Kapitel des vierten Buches Gelegenheit finden, mich weitläufiger auszusprechen.

§ 28. Refapitulation. — Ich weiß nicht, wie absurd dies den Meistern der Beweis Kunst erscheinen wird, und wahrscheinlich wird kaum irgend jemand es beim ersten Hören annehmen. Ich muß deshalb um einen kurzen Waffenstillstand mit dem Vorurtheil bitten und um Aussetzung des Tadels, bis mir im Verlauf dieser Abhandlung vollständiges Gehör geschenkt worden, da ich mich besserem Urtheile gern unterwerfen will. Und da ich unparteiisch nach der Wahrheit forsche, so wird es mich nicht betrüben, wenn ich überführt werde, daß ich meine eigenen Einsichten zu hoch geschätzt habe, was mir, wie ich bekenne, alle zu thun gern geneigt sind, wenn ein fleißiges Studium unseren Kopf für sie erwärmt hat.

Im ganzen genommen kann ich keinen Grund dafür absehen, jene beiden spekulativen Axiome für angeboren zu halten, weil ihnen nicht allgemein beigestimmt wird, und weil der Beifall, den sie gewöhnlich finden, kein anderer ist als der, welcher ebenso wie ihnen verschiedenen Sätzen zu theil wird, die man nicht für angeboren gelten läßt; endlich, weil der Beifall, den sie erhalten, auf andere Weise entsteht und nicht von einer natürlichen Einprägung herrührt, wie ich sicher durch die nachfolgende Abhandlung einleuchtend zu machen hoffe. Und wenn es sich ergibt,

daß diese ersten Prinzipien der Erkenntnis und Wissenschaft nicht angeboren sind, dann läßt sich, denke ich, von keinen anderen spekulativen Axiomen das mit mehr Recht behaupten.

Drittes Kapitel.

Es giebt keine angeborenen praktischen Grundsätze.

§ 1. Keine moralischen Grundsätze sind so klar und so allgemein angenommen wie die vorerwähnten spekulativen Axiome. — Wenn den spekulativen Axiomen, die wir in dem vorigen Kapitel behandelt haben, thatsächlich kein allgemeiner Beifall von seiten aller Menschen zu theil wird, wie dort bewiesen ist, so ist es bei den praktischen Prinzipien noch weit augenscheinlicher, daß sie hinter einer allgemeinen Annahme zurückbleiben, und ich glaube, es wird schwierig sein, als Beispiel irgend eine moralische Regel anzuführen, die auf so allgemeinen und unverzüglichen Beifall Rechnung machen könnte, wie der Satz: „was ist, das ist“, oder für eine so offenbare Wahrheit gelten, wie der Satz: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“. Daraus ergiebt sich, daß sie noch weniger Anspruch darauf machen können, angeboren zu sein; und dagegen, daß moralische Grundsätze dem Geiste von Natur eingeprägt sein könnten, erheben sich noch stärkere Zweifel wie bei den anderen. Nicht in dem Sinne, daß ihre Wahrheit dadurch irgendwie in Frage gestellt würde; sie sind ebenso wahr, aber nicht ebenso evident. Jene spekulativen Axiome sind durch sich selber einleuchtend, moralische Grundsätze erfordern aber Begründung und Erörterung und eine gewisse Anstrengung des Geistes, um die Gewißheit ihrer Wahrheit zu entdecken. Sie liegen nicht offen zu Tage wie von Natur dem Geiste eingegrabene Schriftzüge, die, falls es solche gäbe, notwendig durch sich selber sichtbar und vermöge ihres eigenen Lichtes gewiß und jedermann bekannt sein müßten. Das thut jedoch ihrer Wahrheit und Gewißheit keinen Abbruch, ebensowenig wie der Wahrheit oder Gewißheit des Satzes, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zweien rechten sind; weil dieser Satz nicht so ein-

Leuchtend ist wie der: „Das Ganze ist größer als ein Teil“, und nicht so geeignet, beim ersten Hören Beifall zu finden. Es genügt, daß die moralischen Regeln des Beweises fähig sind, und es ist deshalb unser eigener Fehler, wenn wir zu keiner sicheren Erkenntnis derselben gelangen. Die Unkenntnis derselben aber, worin sich viele Menschen befinden, und die Langsamkeit des Beifalls, womit andere sie aufnehmen, sind augenfällige Beweise dafür, daß sie nicht angeboren sind und sich ihrem Blick nicht ohne Nachforschung von selbst darbieten.

§ 2. Treue und Gerechtigkeit werden nicht von allen Menschen als Grundsätze anerkannt. — Ob es irgend welche Grundsätze der Moral giebt, worüber alle Menschen einverstanden sind, das möge jeder entscheiden, der nur einigermaßen mit der menschlichen Geschichte vertraut ist und sich über den Rauch seines eigenen Herdes hinaus umgesehen hat. Wo findet man eine praktische Wahrheit, die ohne Zweifel und Frage allgemein angenommen ist, wie sie sein müßte, wenn sie angeboren wäre? Die Gerechtigkeit und das Halten von Verträgen ist das, worüber die meisten Menschen einverstanden zu sein scheinen. Das ist ein Grundsatz, von dem man meint, er erstreckte sich bis in die Diebshöhlen und die Vereine der größten Schurken; auch die, die sich der Menschlichkeit am vollständigsten entäußert hätten, hielten untereinander doch Treue und befolgten die Regeln des Rechtes. Ich gebe zu, daß dieses sogar innerhalb ausgetretener Räuberbanden geschieht, aber nicht, weil sie darin angeborene Naturgesetze erblickten. Sie üben dieselben als Regeln, die im Kreise ihrer Gesellschaft zweckdienlich sind, undenkbar ist es jedoch, daß jemand die Gerechtigkeit als praktischen Grundsatz sollte angenommen haben, der zwar gegen seinen Miträuber ehrlich handelt, zugleich aber den nächsten besten ehrlichen Mann, der ihm begegnet, ausplündert oder tötet. Gerechtigkeit und Treue sind die allen Gesellschaften gemeinsamen Bindemittel, deshalb müssen selbst Ausgetretene und Räuber, die mit der ganzen übrigen Welt gebrochen haben, untereinander Treue halten und die Regeln der Billigkeit befolgen, sonst fehlt ihnen der Zusammenhalt. Kann

aber wohl irgend jemand behaupten, daß diejenigen, die von Betrug oder Raub leben, angeborene Grundsätze der Treue und Gerechtigkeit haben, denen sie Anerkennung und Beifall zollen?

§ 3. Erwiderung auf den Einwand: obgleich die Menschen in ihren Handlungen sie verleugnen, erkennen sie die Grundsätze doch in ihrem Denken an. — Vielleicht wird man geltend machen, daß sie stillschweigend in ihrem Sinne dem beipflichten, womit ihr Thun in Widerspruch steht. Daraus erwidere ich erstens, daß ich immer die Handlungen der Menschen für die besten Anzeiger ihrer Gedanken gehalten habe. Weil es aber gewiß ist, daß die Handlungen der meisten Menschen und die offenen Bekenntnisse einiger jene Grundsätze entweder in Frage gestellt oder geleugnet haben, so läßt sich (auch wenn wir uns nur unter den Erwachsenen danach umsehen) ein allgemeiner Beifall für sie nicht feststellen, und ohne den ist der Schluß auf ihr Angeborensein unmöglich. Zweitens ist es höchst seltsam und unvernünftig, angeborene praktische Grundsätze anzunehmen, die nur auf eine Betrachtung hinauslaufen. Praktische Grundsätze, die aus der Natur entspringen, sind da, um bethätigt zu werden, und müssen eine Gleichförmigkeit des Handelns bewirken, nicht bloß eine theoretische Anerkennung ihrer Wahrheit, sonst ist ihre Unterscheidung von spekulativen Axiomen bedeutungslos. Ich gebe zu, daß die Natur dem Menschen ein Verlangen nach Glück und eine Abneigung vor dem Unglück eingepflanzt hat; das sind in der That angeborene praktische Prinzipien, die (wie es praktische thun müssen) unausgesetzt fortfahren, alle unsere Handlungen unaufhörlich zu bewirken und zu beeinflussen; sie lassen sich beständig und überall an allen Personen in jedem Lebensalter beobachten; aber das sind Neigungen der Begierde nach Wohlfahrt, nicht dem Verstande eingeprägte Wahrheiten. Ich leugne nicht, daß den Gemütern der Menschen natürliche Bestrebungen eingeprägt sind, und daß von dem ersten Erwachen der Sinne und des Verstandes an, es gewisse Dinge giebt, die ihnen angenehm und andere, die ihnen unangenehm sind, gewisse Dinge, wofür sie Zuneigung haben und andere, die sie zu ver-

meiden suchen; aber das verschlägt nichts für die Annahme von angeborenen Schriftzügen im Geiste, die als Prinzipien der unser Handeln regelnden Erkenntnis dienen sollen. Weit entfernt, daß das Vorhandensein von natürlichen Eindrücken auf den Verstand hiedurch bestätigt würde, ist dies vielmehr ein Argument dagegen, denn wenn es gewisse, dem Verstande als Erkenntnisprinzipien von Natur aufgeprägte Schriftzüge gäbe, so müßten wir ebenso gut wahrnehmen, daß sie beständig in uns wirkten und unsere Erkenntnis beeinflussten, wie wir das mit Bezug auf den Einfluß jener anderen auf den Willen und die Begierde thun, die niemals aufhören, die beständigen Springfedern und Motive aller unserer Handlungen zu sein und uns zu diesen, wie wir beständig fühlen, kräftig antreiben.

§ 4. Moralische Regeln bedürfen des Beweises, sind also nicht angeboren. — Ein anderer Grund, der mir die Existenz angeborener praktischer Grundsätze zweifelhaft macht, ist, daß sich, wie ich glaube, keine moralische Regel nanthast machen läßt, wofür man nicht mit Recht einen Beweis verlangen könnte, was vollkommen lächerlich und absurd wäre, wenn sie angeboren oder so gut wie von selbst einleuchtend wären; das aber muß jeder angeborene Grundsatz sein und weder einen Beweis zur Feststellung seiner Wahrheit nötig haben, noch einer Begründung bedürfen, um Billigung zu finden. Wer einerseits nach einem Grunde dafür fragte, weshalb kein Ding zugleich sein und nicht sein könne, oder anderseits einen Grund hierfür angeben wollte, von dem würde man glauben, daß ihm der gesunde Menschenverstand fehle. Dieser Satz ist durch sich selber einleuchtend und augenscheinlich wahr und bedarf keines anderen Beweises; wer die Ausdrücke versteht, pflichtet ihm um seiner selbst willen bei, sonst würde ihn dazu niemals irgend etwas bestimmen können. Würde aber die unerschütterlichste Regel der Moral und die Grundlage jeder socialen Tugend, „daß man gegen andere so handeln soll, wie man von ihnen behandelt zu werden wünscht“, jemandem vorgetragen, der sie noch nie gehört hätte, aber doch imstande wäre, ihren Sinn zu verstehen, würde der nicht, ohne etwas Ungereimtes zu thun,

nach einem Grunde dafür fragen können? Und wäre nicht der, welcher diese Regel aufstellte, gehalten, ihm deren Wahrheit und Vernunftmäßigkeit nachzuweisen? Dies aber zeigt klar, daß sie nicht angeboren ist; denn wäre sie das, so könnte sie einen Beweis weder bedürfen noch erhalten, sondern müßte notwendig (wenigstens sobald sie gehört und verstanden wäre) als zweifellose Wahrheit, die auf keine Weise in Frage gestellt werden könnte, angenommen und bekräftigt werden. Die Wahrheit aller dieser moralischen Regeln hängt deshalb offenbar von einer anderen, höher stehenden ab, aus der sie hergeleitet werden müssen, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie entweder angeboren oder so gut wie von selbst einleuchtend wären.

§ 5. Das Beispiel der Vertragstreue. — Daß man halten muß, was man versprochen hat, ist gewiß eine große und unbestreitbare Regel der Moral. Wenn aber ein Christ, der die Seligkeit und das Elend in einem anderen Leben im Auge hat, gefragt wird, warum man sein Wort halten muß, so wird er zur Antwort geben: „weil Gott, in dessen Macht das ewige Leben und der Tod stehen, das von uns verlangt.“ Wird dagegen ein Hobbist gefragt, warum? so wird er antworten: „weil das öffentliche Wesen es verlangt und der Leviathan den bestraft, der es nicht thut.“ Und wenn man einen von den alten Philosophen gefragt hätte, so würde er geantwortet haben: „weil es unehrenhaft, unter der Manneswürde, und der Tugend, der höchsten Vollendung der menschlichen Natur, zuwider wäre, anders zu handeln.“

§ 6. Die Tugend wird allgemein gebilligt, nicht weil sie angeboren, sondern weil sie nützlich ist. — Hieraus fließt natürlicherweise die große Mannigfaltigkeit der Ansichten über moralische Regeln, die sich unter den Menschen finden gemäß den verschiedenen Arten des Glücks, die sie im Auge haben oder zum Ziele nehmen, eine Mannigfaltigkeit, die es nicht geben könnte, wenn die praktischen Grundsätze angeboren und unseren Gemüthern unmittelbar durch die Hand Gottes eingeprägt wären. Ich räume ein, das Dasein Gottes ist auf so manche Weise offenbar, und der

Gehorsam, den wir ihm schuldig sind, stimmt mit dem Lichte der Vernunft so gut überein, daß ein großer Theil der Menschen für das natürliche Gesetz Zeugnis ablegt; aber ich glaube doch, es muß zugegeben werden, daß manche moralische Regeln sehr all-
gemein die Billigung der Menschen finden können, ohne daß diese den wahren Grund der Moralität wissen oder anerkennen, der nur in dem Willen und dem Gesetze eines Gottes bestehen kann, der die Menschen im Dunkel sieht, der Belohnungen und Strafen in seiner Hand hat, und Macht genug, um die hochmüthigsten Übertreter zur Rechenenschaft zu ziehen. Denn da Gott in unzertrennlicher Verbindung Tugend und öffentliches Wohl einander zugesellt und die Übung jener für die Erhaltung der Gesellschaft notwendig und für alle, mit denen ein tugendhafter Mensch zu thun hat, sichtbar nützlich gemacht hat: so ist es nicht zu verwundern, daß jedermann anderen gegenüber solche Regeln, aus deren Befolgung ihrerseits für ihn selbst sicher Gewinn zu erwarten ist, nicht nur einräumt, sondern empfiehlt und anpreist. Er kann ebensowohl aus Interesse wie aus Überzeugung das für heilig ausschreien, was nicht mit Füßen getreten und entweiht werden kann, ohne daß seine Wohlfahrt und Sicherheit verloren ginge. Obwohl die moralische und beständige Verbindlichkeit, die jenen Regeln augenscheinlich zukommt, hierdurch keinen Abbruch leidet, so zeigt dieses doch, daß die äußere Anerkennung, welche die Menschen in ihren Worten ihnen zollen, nicht beweist, daß sie angeborne Grundsätze sind; ja, es beweist nicht einmal, daß die Menschen ihnen als unverletzlichen Regeln ihres eigenen Handelns innerlich in ihrem eigenen Gemüte beipflichten; denn wir finden, daß Eigennutz und die Bedürfnisse dieses Lebens viele Menschen zu einem äußerlichen Bekenntnis und einer Billigung derselben bestimmen, deren Handlungen hinlänglich darthun, daß sie sich wenig um den Gesetzgeber bekümmern, der jene Regeln vorge-
schrieben, und um die Hölle, die er zur Bestrafung ihrer Übertreter angeordnet hat.

§ 7. Die Handlungen der Menschen beweisen uns, daß das Gesetz der Tugend nicht ihr innerliches Prinzip ist. —

Demn wenn wir nicht aus Höflichkeit den Äußerungen der meisten Menschen zu viel Aufrichtigkeit zutrauen, vielmehr ihre Handlungen als die besten Anzeiger ihrer Gedanken betrachten wollen, so werden wir finden, daß sie für jene Regeln nicht solche innerliche Verehrung und von ihrer Gewißheit und Verbindlichkeit keine so volle Überzeugung hegen. Das große Prinzip der Moral: „anderen zu thun, was man wünscht, daß sie uns thun sollen“, wird mehr empfohlen als geliebt. Aber die Verletzung dieser Regel kann nicht mehr sündhaft sein, als es wahnsinnig erscheinen würde und dem Interesse zuwiderlaufend, was die Menschen bei deren eigener Verletzung verfolgen, wenn jemand anderen lehren wollte, daß sie keine moralische Regel und nicht verbindlich sei. Vielleicht wird man geltend machen, daß uns das Gewissen wegen solcher Verletzungen strafe und so die innere Verbindlichkeit und Stabilität der Regel erhalten bleibe.

§ 8. Das Gewissen ist kein Beweis für irgend eine angeborene moralische Regel. — Darauf erwidere ich, daß meiner Meinung nach zweifellos, ohne daß sie ihnen ins Herz geschrieben wären, viele Menschen auf demselben Wege, wie sie zur Kenntniß anderer Dinge kommen, auch dazu gelangen mögen, manchen moralischen Regeln beizustimmen und sich von deren Verbindlichkeit zu überzeugen. Auch mögen andere insolge ihrer Erziehung, Gesellschaft und Landesgewohnheit desselben Sinnes werden, und ihre irgendwie gewonnene Überzeugung wird dazu dienen, das Gewissen in Thätigkeit zu setzen, was nichts anderes ist, als unsere eigene Meinung oder unser Urtheil über den moralischen Wert oder Unwert unserer eigenen Handlungen. Und wenn das Gewissen ein Beweis von angeborenen Grundsätzen ist, dann mögen entgegengesetzte Dinge solche sein, weil manche Menschen mit demselben Gewissensdrange dem nachstreben, was andere vermeiden.

§ 9. Beispiele von Greuelthaten, die ohne Gewissensbisse ausgeübt werden. — Ich sehe jedoch nicht ein, wie die moralischen Regeln jemals von irgend welchen Menschen mit Zurecht und Heiterkeit übertreten werden könnten, wenn sie an-

geboren und ihren Gemüthern eingeprägt wären. Betrachte nur ein Kriegsheer bei der Plünderung einer Stadt und siehe zu, welche Beobachtung moralischer Grundsätze, oder welcher Sinn für diese, oder welche Gewissensregungen wegen aller dabei ausgeführten Gewaltthätigkeiten bemerkbar sind. Raub, Mord und Nothzucht dienen den Menschen zur Kurzweil, wenn sie Strafe und Tadel nicht zu besorgen haben. Hat es nicht ganze Völker gegeben, und zwar solche, die zu den civilisirtesten Menschen gehörten, bei denen die Aussetzung ihrer Kinder, die im freien Felde dem Untergang durch Hunger oder wilde Tiere preisgegeben wurden, ein übliches Verfahren war, was ebenjowenig wie deren Erzeugung verdammt ward oder Bedenken erregte? Werden nicht jetzt noch in einigen Ländern die Kinder in dasselbe Grab mit ihren Müttern gelegt, wenn diese bei der Niederkunft sterben, oder getödtet, wenn ein vermeinter Astrolog erklärt, daß sie unter ungünstigen Sternen geboren seien? Und giebt es nicht Länder, wo die Kinder ihre Eltern, wenn diese ein gewisses Alter erreicht haben, ohne irgend welche Gewissensbisse töten oder aussetzen? In einem Theile Asiens werden die Kranken, wenn man an ihrem Aufkommen zweifelt, noch bevor sie gestorben sind, hinausgetragen und auf den Erdboden hingelegt und dort, dem Wind und Wetter ausgesetzt, verlassen, um ohne Beistand oder Mitleid umzukommen. *) Bei den Mingreliern, einem Volke, das sich zum Christenthum bekennt, ist es etwas Gewöhnliches, ihre Kinder ohne Bedenken lebendig zu begraben. **) Es giebt Gegenden wo die Eltern ihre eigenen Kinder aufessen. ***) Die Karaiben pflegten ihre Kinder zu verschneiden, um sie zu mästen und zu verzehren. †) Und Garcilasso de la Vega erzählt uns von einem Volke in Peru, dessen Angehörige die Kinder zu mästen und zu essen pflegten, die sie mit ihren weiblichen Kriegsgefangenen erzeugten; indem sie letztere zu dem Zwecke als Konkubinen hielten;

*) Gruber apud Thevenot, P. IV., p. 13. — **) Lambert apud Thevenot, p. 38. — ***) Vossius de Nili origine, c. 18. 19. — †) P. Mart. Dec. 1.

und wenn sie über das Alter der Fruchtbarkeit hinaus gekommen waren, wurden auch die Mütter selbst getödet und verzehrt. *) Die Tugenden, wodurch die Tououpinanibos das Paradies zu verdienen glaubten, waren Rache und das Aufessen ihrer Feinde in Menge. Sie haben nicht einmal einen Namen für Gott, **) und haben keine Religion, keinen Kultus. Die bei den Türken kanonisierten Heiligen führen ein Leben, das sich nicht ohne Verletzung des Anstandes beschreiben läßt. Eine in dieser Hinsicht bemerkenswerte Stelle aus der Reise von Baumgarten, einem Buche, das man nicht häufig antrifft, will ich in der Sprache, worin es publiziert worden, wörtlich mittheilen: *Ibi (sc. prope Belbes in Aegypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos ita, ut ex utero matris prodiit, nudum sedentem. Mos est ut didicimus Mahometistis, ut eos, qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos, qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum poenitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi vero genus hominum libertatem quandam effrenem habent, domos quas volunt intrandi, edendi, bibendi, et quod majus est concumbendi; ex quo concubitu si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis vero vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximae fortunae ducunt loco. Audivimus haec dicta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loco vidimus, publicitus apprime commendari, eum esse hominem sanctum, divinum ac integritate praecipuum; eo quod, nec foeminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mularum.* (Peregr. Baumgarten, l. II, c. 1, p. 73.) Mehr von derselben Art über diese kostbaren Heiligen unter den Türken findet man bei Pietro

*) Hist. des Incas, l. I. c. 12. - **) Lery, c. 16, 216, 231.

della Valle in dessen Brief vom 25. Januar 1616. Wo bleiben denn hier die angeborenen Grundsätze der Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Dankbarkeit, Billigkeit, Keuschheit? Oder wo bleibt der allgemeine Beifall, der uns für das Dasein solcher angeborenen Regeln Gewähr leistet? Tödtung im Duell wird, wo die Mode sie für ehrenhaft erklärt hat, ohne Gewissensbisse begangen; ja an manchen Orten ist Schuldlosigkeit in dieser Beziehung die größte Schande. Und wenn wir uns in der Fremde umsehen, um die Menschen kennen zu lernen, wie sie sind, so werden wir finden, daß sie an einem Orte bereuen, etwas gethan oder unterlassen zu haben, wodurch andere an anderen Orten sich ein Verdienst zu erwerben glauben.

§ 10. Die Menschen haben praktische Grundsätze, die einander widerstreiten. — Wer die menschliche Geschichte sorgfältig durchgeht, seinen Blick in die Ferne auf die verschiedenen Völkerstämme richtet und ihre Handlungsweisen unbefangen betrachtet, wird die Überzeugung gewinnen, daß sich kaum ein moralischer Grundsatz nennen, oder eine Tugendregel erdenken läßt (mit alleiniger Ausnahme derer, die schlechthin notwendig sind, um eine Gesellschaft zusammenzuhalten; — aber auch die werden unter verschiedenen Gesellschaften gewöhnlich beiseite gesetzt), die nicht an dem einen oder dem anderen Orte durch die allgemeine Sitte ganzer menschlicher Gesellschaften vernachlässigt und verworfen werden, für welche praktische Ansichten und Lebensregeln maßgebend sind, die zu denen anderer Menschen in vollständigem Gegensatz stehen.

§ 11. Ganze Völker verwerfen gewisse moralische Regeln. — Vielleicht wird man hier einwenden, es folge nicht, daß eine Regel unbekannt sei, weil sie gebrochen werde. Ich räume ein, daß dieser Einwand zutrifft, wo Menschen, obgleich sie das Gesetz übertreten, es doch nicht verleugnen, wo Furcht vor Schande, Tadel oder Strafe als Anzeichen davon dient, daß es ihnen noch eine gewisse Achtung einflößt. Unmöglich aber läßt sich denken, daß die Angehörigen eines ganzen Volkes insgesamt öffentlich verwerfen und verleugnen sollten, was jeder von ihnen

sicher und unfehlbar als ein Gesetz erkannte; denn das müßten die thun, deren Gemüth es von Natur eingeprägt wäre. Es kann sein, daß sich mitunter Menschen zu moralischen Regeln bekennen, die sie in ihren geheimen Gedanken nicht für wahr halten, bloß um unter denen, die von deren Verbindlichkeit überzeugt sind, sich selbst in gutem Rufe und Achtung zu erhalten. Man kann sich aber nicht vorstellen, daß eine ganze Gesellschaft von Menschen öffentlich und ausdrücklich eine Regel verleugnen und verwerfen sollte, deren Eigenschaft als Gesetz ihnen in ihren eigenen Gemüthern unfehlbar gewiß sein mußte, die, wie ihnen bekannt sein mußte, von allen Menschen, mit denen sie zu thun hatten, ebenso angesehen ward, weshalb jeder von ihnen abseits anderer die volle Verachtung und den Abscheu befürchten mußte, die dem gebühren, der sich selbst der Menschlichkeit für bar erklärt, und dem, den sie, weil er die bekannten und natürlichen Maßstäbe für recht und unrecht verwechselt, nur als den erklärten Feind ihrer Ruhe und ihres Glückes betrachten konnten. Jeder praktische Grundsatz, der angeboren ist, muß jedermann als gerecht und gut bekannt sein. Es ist deshalb nahezu ein Widerspruch, anzunehmen, daß die Angehörigen ganzer Nationen in ihren Worten wie in ihren Thaten einmütig und insgesamt eben das Tügel strafen sollten, was jedem von ihnen durch den unabweislichsten Augenschein als wahr, recht und gut bekannt wäre. Dies genügt, um uns davon zu überzeugen, daß keine praktische Regel, die irgendwo allgemein und mit öffentlicher Billigung oder Erlaubnis übertreten wird, für angeboren gelten kann. Aber ich habe meiner Entgegnung auf diesen Einwand noch etwas Weiteres hinzuzufügen.

§ 12. Der Bruch einer Regel, sagt man, beweist nicht, daß sie unbekannt sei. Das gebe ich zu, behaupte aber: wenn ihr Bruch irgendwo allgemein für erlaubt gilt, so beweist dies, daß sie nicht angeboren ist. Zum Beispiel, laßt uns eine von den Regeln nehmen, die sich am offenbarsten aus der menschlichen Vernunft ergeben und der natürlichen Neigung des größten Theils der Menschen entsprechen, so daß die Zahl derer am gering-

sten ist, die unverschämt genug gewesen sind, sie zu leugnen, oder unbedachtſam genug, sie zu bezweifeln. Wenn irgend eine für von Natur eingeprägt gelten kann, so denke ich, kann keine einen besseren Anspruch darauf haben, angeboren zu sein als die: „Eltern, beschützt und verpflegt eure Kinder.“ Wenn man nun sagt, dies sei eine angeborene Regel, was versteht man hierunter? Entweder, daß sie ein angeborenes Prinzip sei, wodurch bei jeder Gelegenheit die Handlungen aller Menschen angeregt und geleitet würden; oder aber, daß sie eine dem Geiste aller Menschen eingeprägte Wahrheit sei, die sie deshalb erkannten und genehmigten. Aber weder in dem einen noch in dem anderen Sinne ist sie angeboren. Erstens, daß sie kein Prinzip ist, was die Handlungen aller Menschen beeinflusst, habe ich durch die vorhin angeführten Beispiele bewiesen; auch brauchen wir nicht so weit in der Ferne zu suchen wie in Mingrelieu oder Peru, um Beispiele dafür zu finden, daß Eltern ihre Kinder vernachlässigen, mißhandeln, ja sogar töten, oder darin nur ein Übermaß von Brutalität gewisser wilder und barbarischer Nationen zu erblicken, wenn wir uns erinnern, daß es ein gewöhnlicher und unanstößiger Gebrauch bei den Griechen und Römern war, ihre unschuldigen Kinder ohne Mitleid oder Reue auszusetzen. Zweitens, daß sie eine angeborene, allen Menschen bekannte Wahrheit sei, ist ebenfalls unrichtig. Denn: „Eltern, beschützt eure Kinder!“ ist soweit davon entfernt, eine angeborene Wahrheit zu sein, daß es überhaupt keine Wahrheit ist; es ist ein Befehl und nicht eine Behauptung, so daß die Prädikate Wahrheit oder Unwahrheit darauf gar nicht anwendbar sind. Damit es möglich werde, ihm als wahr beizustimmen, muß es in eine Behauptung umgewandelt werden, etwa so: „es ist die Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu beschützen.“ Was aber Pflicht heißt, läßt sich ohne ein Gesetz nicht verstehen, und ein Gesetz läßt sich nicht erkennen oder vorausssetzen ohne einen Gesetzgeber oder ohne Lohn und Strafe; deshalb kann weder dieser noch irgend ein anderer praktischer Grundsatz angeboren, d. h. dem Gemüthe als eine Pflicht eingeprägt sein, ohne daß man die Ideen von Gott, Gesetz, Verbind-

lichkeit, Strafe und einem künftigen Leben für angeboren hält denn es leuchtet von selbst ein, daß in Ländern, wo die allgemein statthafte Handlungsweise ihr entgegenläuft, auf den Bruch jener Regel in diesem Leben keine Strafe folgt, und sie folglich keine Gesetzeskraft hat. Aber diese Ideen (die insgesamt angeboren sein müssen, wenn irgend welche Pflicht das ist) sind soweit davon entfernt, angeboren zu sein, daß sie nicht einmal in jedem wissenschaftlich forschenden oder nachdenkenden Menschen, geschweige denn in jedem, der geboren ist, sich klar und deutlich vorfinden, und daß eine von ihnen, die unter allen am meisten angeboren zu sein scheint, es nicht ist (ich meine die Idee Gottes), das wird hoffentlich im nächsten Kapitel jedem nachdenkenden Menschen völlig einleuchtend werden.

§ 13. Aus dem Gesagten können wir, denke ich, den sicheren Schluß ziehen, daß keine praktische Regel, die irgendwo allgemein und ohne Widerspruch gebrochen wird, für angeboren gelten kann, da es unmöglich ist, daß Menschen ohne Scham oder Furcht zuversichtlich und heitern Sinnes eine Regel brechen sollten, die sie nicht umhin konnten, mit Gewißheit als eine von Gott aufgestellte zu betrachten (was sie thun müßten, wenn sie angeboren wäre),*) deren Bruch dieser in einem Maße strafen werde, die ihn zu einem sehr schlechten Geschäft für den Übertreter machen würde. Ohne eine Erkenntnis dieser Art kann jemand niemals dessen gewiß sein, daß irgend etwas seine Pflicht sei. Unkenntnis des Gesetzes, Zweifel an demselben, die Hoffnung, der Kunde oder der Macht des Gesetzgebers sich zu entziehen u. dgl. m. mögen die Menschen verleiten, einer gegenwärtigen Lust stattzugeben. Aber man lasse jemanden den Fehltritt erkennen und die Rute daneben, und zugleich mit der Übertretung ein Feuer bereit zu deren Bestrafung; eine verlockende Lust und die Hand des Allmächtigen sichtbar emporgehalten und fertig, um Vergeltung zu üben (denn dies muß der Fall sein, wo irgend eine Pflicht dem Gemüte eingeprägt ist), und dann sage man mir, ob es für Leute

*) Im englischen Texte ist diese Parenthese an unreechter Stelle eingesetzt.

mit solcher Aussicht, solcher höheren Kenntniß wie diese, möglich ist, nuttwillig ohne Bedenken gegen ein Gesetz zu verstoßen, was sie in unauslöschlichen Schriftzügen mit sich führen und was ihnen, während sie es brechen, starr vor Augen steht? ob Menschen zu derselben Zeit, wenn sie in sich die ihnen eingepprägten Verordnungen eines allmächtigen Gesetzgebers empfinden, mit Zuversicht und Heiterkeit dessen heiligste Befehle geringschätzen und unter die Füße treten können? endlich ob es möglich ist, daß, während jemand in solcher Weise dem angeborenen Gesetz und dem höchsten Gesetzgeber offen Trotz bietet, alle Zuschauer, ja selbst die Lenker und Herrscher des Volkes, erfüllt von demselben Bewußtsein sowohl des Gesetzes wie des Gesetzgebers, ihm das stillschweigend nachsehen sollten, ohne ihr Mißfallen zu bezeigen, oder den geringsten Tadel laut werden zu lassen? In den Begierden der Menschen liegen allerdings Antriebe zum Handeln, aber diese sind soweit davon entfernt, angeborene moralische Grundsätze zu sein, daß, wenn sie ihrem vollen Schwunge überlassen würden, sie die Menschen dazu führen würden, alle Moralität über den Haufen zu werfen. Die moralischen Gesetze sollen für diese ausschweifenden Begierden als Zügel und Schranke dienen, was sie nur sein können mit Hilfe von Belohnungen und Strafen, die den Genuß überwiegen werden, den jemand sich als Folge der Übertretung des Gesetzes versprechen mag. Wenn deshalb irgend etwas den Gemüthern aller Menschen als Gesetz eingeprägt ist, so müssen alle Menschen unvermeidlich mit Sicherheit wissen, daß auf den Bruch desselben sicher und unausbleiblich Strafe folgen werde. Denn wenn man über etwas Angeborenes unwissend oder im Zweifel sein kann, so hat es keinen Zweck, auf angeborenen Grundsätzen zu bestehen und Gewicht darauf zu legen; Wahrheit und Gewißheit (die verlangten Dinge) werden durch sie ganz und gar nicht gewährt, vielmehr befinden wir uns mit ihnen in demselben unsicher schwankenden Zustande wie ohne sie. Ein augenscheinlich unzweifelhaftes Wissen von einer unausbleiblichen Strafe, groß genug, um von der Übertretung stark abzuschrecken, muß ein angeborenes Gesetz begleiten, es sei denn,

daß man zugleich mit einem angeborenen Gesetze auch ein angeborenes Evangelium annehmen dürfte. Man mißverstehe mich hier nicht dahin, als ob ich deshalb, weil ich angeborene Gesetze leugne, glaube, es gebe nur positive Gesetze. Es besteht ein großer Unterschied zwischen einem angeborenen Gesetze und einem Naturgesetze, zwischen etwas unserm Geiste bei seinem ersten Ursprung Eingepägtem und etwas uns Unbekanntem, zu dessen Erkenntnis wir durch den Gebrauch und gehörige Anstrengung unserer natürlichen Fähigkeiten gelangen können. Und ich denke, beide verfehlen gleichermaßen die Wahrheit und verlaufen sich in entgegengesetzte Extreme, die entweder ein angeborenes Gesetz behaupten oder leugnen, daß sich durch das natürliche Licht, d. h. ohne Hilfe einer positiven Offenbarung, ein Gesetz erkennen lasse.

§ 14. Die, welche angeborene praktische Grundsätze behaupten, sagen uns nicht, worin sie bestehen. — Die Verschiedenheit, die hinsichtlich ihrer praktischen Grundsätze unter den Menschen besteht, ist so augenscheinlich, daß ich glaube, ich brauche nicht mehr zu sagen, um darzuthun, daß es unmöglich ist, vermittlest des allgemeinen Beifalls als Kennzeichen irgend welche angeborene moralische Regeln ausfindig zu machen, und sie genügt, um den Verdacht zu erwecken, daß die Annahme solcher angeborenen Grundsätze nur eine beliebig aufgefachte Meinung ist, weil die, welche so zuversichtlich von ihnen sprechen, so sparsam damit sind, uns zu sagen, worin sie bestehen. Mit Recht ließe sich das von Leuten erwarten, die auf diese Meinung Gewicht legen, und man hat Ursache, entweder das Wissen oder das Wohlwollen derer zu bezweifeln, die, während sie erklären, daß Gott den Gemüthern der Menschen die Grundlagen der Erkenntnis und die Regeln der Lebensweise eingepägt habe, doch der Belehrung ihrer Nachbarn oder der Ruhe des Menschengeschlechtes so wenig günstig gesinnt sind, daß sie mitten in der Meinungsverschiedenheit, die die Menschen verwirrt, es unterlassen, ihnen nachzuweisen, worin dieselben bestehen. Freilich aber wäre es nicht nötig, sie zu lehren, wenn es solche angeborene Grundsätze gäbe. Fürchten die Menschen solche angeborene Sätze ihrem Geiste aufge-

stempelt, so würden sie leicht imstande sein, diese von anderen Wahrheiten zu unterscheiden, die sie später gelernt und von ihnen abgeleitet hätten, und nichts könnte leichter sein, als zu wissen, was sie enthielten und wie viele es seien. Über ihre Anzahl könnte nicht mehr Zweifel bestehen, als über die Zahl unserer Finger, und jedes System würde dann wahrscheinlich bereit sein, sie uns Stück für Stück vorzulegen. Da jedoch, soviel mir bekannt, noch niemand versucht hat, ein Verzeichniß derselben aufzustellen, so darf man diejenigen nicht tadeln, die solche angeborene Grundsätze bezweifeln, weil sogar die, welche verlangen, daß man an deren Existenz glauben soll, uns nicht sagen, worin sie bestehen. Es läßt sich leicht vorhersehen, daß wenn verschiedene Angehörige verschiedener Sekten es unternehmen sollten, uns eine Liste der angeborenen praktischen Grundsätze zu liefern, sie nur solche aufzeichnen würden, die ihren verschiedenen Hypothesen entsprächen und geeignet wären, die Lehren ihrer besonderen Schulen oder Kirchen zu unterstützen; ein klarer Beweis dafür, daß es keine solche angeborenen Wahrheiten giebt. Ja, ein großer Theil der Menschen ist soweit davon entfernt, irgend welche angeborene moralische Grundsätze in sich zu finden, daß sie, indem sie den Menschen die Freiheit absprecken und sie dadurch zu bloßen Maschinen machen, nicht nur die angeborenen, sondern alle und jede moralische Regeln beseitigen, und keine Möglichkeit, an irgend welche davon zu glauben, für diejenigen übrig lassen, die nicht begreifen können, wie es ein Gesetz für ein Wesen geben könne, das nicht frei zu handeln vermöge, und aus diesem Grunde müssen alle Grundsätze der Tugend notwendig von denen verworfen werden, die Moralität und Mechanismus — zwei nicht leicht miteinander verträgliche und zusammen bestehende Dinge — nicht miteinander vereinigen können.

§ 15. Prüfung der angeborenen Prinzipien des Lord Herbert. — Da mir, nachdem ich Vorstehendes geschrieben hatte, mitgeteilt ward, daß Lord Herbert in seinem Buche *de veritate* die angeborenen Prinzipien verzeichnet, zog ich ihn sofort zu Rate in der Hoffnung, bei einem Manne von so großen Fähigkeiten

etwas zu finden, was mich in diesem Punkte zufriedenstellen und meiner Nachforschung ein Ziel setzen möchte. In seinem Kapitel *de instinctu naturali*, p. 72, edit. 1656 fand ich folgende sechs Kennzeichen seiner *notitiae communes*: 1. *prioritas*, 2. *independentia*, 3. *universalitas*, 4. *certitudo*, 5. *necessitas*, d. h. wie er das Wort erklärt: *faciunt ad hominis conservationem*, 6. *modus conformationis*, i. e. *assensus nulla interposita mora*. Und später am Schlusse seiner kleinen Abhandlung *de religione laici* sagt er von diesen angeborenen Prinzipien: *Adeo ut non unius cujusvis religionis confinio arcantur, quae ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis obnoxiae*, p. 3. Und: *Veritates nostrae catholicae, quae tanquam indubia Dei effata in foro interiori descriptae*. Nachdem er so die Kennzeichen der angeborenen Prinzipien oder gemeinsamen Erkenntnisse angegeben und behauptet hat, daß sie von der Hand Gottes dem menschlichen Geiste eingeprägt seien, schreitet er dazu fort, sie zu bezeichnen, und es sind folgende: 1. *Esse aliquod supremum numen*; 2. *numen illud coli debere*; 3. *virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem cultus divini*; 4. *resipiscendum esse a peccatis*; 5. *dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam*. Wenn ich auch gebe, daß dies klare Wahrheiten sind, und solche, denen, falls sie recht erklärt werden, ein vernünftiges Wesen seinen Beifall schwerlich verweigern kann, so meine ich doch, daß er weit davon entfernt geblieben ist, zu beweisen, daß sie angeborene Eindrücke in *foro interiori descriptae* seien. Denn ich muß mir erlauben zu bemerken:

§ 16. Erstens, daß diese fünf Sätze entweder nicht alle oder mehr als alle gemeinsamen, von dem Finger Gottes unserem Geiste eingeschriebenen Erkenntnisse sind — wenn es vernünftig wäre, überhaupt an solche Erkenntnisse zu glauben — weil es andere Sätze giebt, die sogar nach seinen eigenen Regeln einen ebenso gerechten Anspruch auf einen derartigen Ursprung haben

und ebenso gut für angeborene Prinzipien gelten können, wie wenigstens einige der fünf von ihm aufgezählten, z. B. „thue andern, was du willst, daß man dir thue“, und wohl erwogen vielleicht noch einige Hundert mehr.

§ 17. Zweitens, daß sich nicht alle seine Kennzeichen an jedem von seinen fünf Sätzen finden lassen; nämlich sein erstes, zweites und drittes Kennzeichen passen genau auf keinen von ihnen, und das erste, zweite, dritte, vierte und sechste Kennzeichen passen nur schlecht auf seinen dritten, vierten und fünften Satz. Denn abgesehen davon, daß die Geschichte uns viele Menschen, ja ganze Nationen kennen lehrt, die einige derselben oder alle bezweifeln oder für falsch halten, vermag ich nicht einzusehen, wie der dritte, nämlich: „Tugend mit Frömmigkeit verbunden ist der beste Gottesdienst“, ein angeborenes Prinzip sein kann, während der Name oder Wortlaut „Tugend“ so schwer verständlich, in seiner Bedeutung so großer Unsicherheit unterworfen, und die damit bezeichnete Sache so bestritten und schwer erkennbar ist. Darum kann er nur eine sehr unsichere Regel für das menschliche Handeln und von sehr geringem Nutzen für unsere Lebensführung sein, weshalb er ganz ungeeignet dazu ist, als ein angeborenes praktisches Prinzip aufgeführt zu werden.

§ 18. Denn wenn wir diesen Satz nach seiner Bedeutung auffassen (weil der Sinn und nicht der Wortlaut das Prinzip oder die gemeinsame Erkenntnis ausmachen muß), nämlich: „Tugend ist der beste Gottesdienst“, d. h. ist das am meisten Gottgefällige, so ist er, wenn unter Tugend, wie gewöhnlich geschieht, Handlungen verstanden werden, die nach den voneinander abweichenden Meinungen verschiedener Länder für lobenswert gelten, so weit davon entfernt, gewiß zu sein, daß er nicht einmal wahr ist. Werden unter Tugend Handlungen verstanden, die mit Gottes Willen oder dem göttlichen Gesetz übereinstimmen, was der wahre und alleinige Maßstab der Tugend ist, wenn dieses Wort gebraucht wird, um das seiner eigenen Natur nach Rechte und Gute zu bezeichnen, dann ist der Satz: „Tugend ist der beste Gottesdienst“, vollkommen wahr und gewiß, aber von sehr geringem

Nutzen im menschlichen Leben, weil er nur darauf hinausläuft, daß es Gott gefällt, wenn man thut, was er befiehlt; ein Satz, dessen Wahrheit man sicherlich erkennen kann, ohne zu wissen, was es ist, das Gott befiehlt, so daß man von irgend einer Regel oder einem Prinzip seines Handelns ebenso weit entfernt bleibt, wie vorher. Und einen Satz, der nicht mehr sagt, als daß es Gott gefällt, wenn man thut, was er befiehlt, den werden, glaube ich, wenige für ein angeborenes, dem Geiste aller Menschen eingeschriebenes moralisches Prinzip gelten lassen (so wahr und gewiß er auch sein mag), weil man allzu wenig aus ihm lernt. Wer das thut, wird mit Recht hunderte von Sätzen für angeborene Prinzipien halten dürfen, weil es viele giebt, die einen ebenso guten Anspruch wie dieser darauf haben, als solche zu gelten, obwohl noch niemand sie jemals zu dem Range angeborener Prinzipien erhoben hat.

§ 19. Ebenso wenig läßt sich aus dem vierten Satze (die Menschen müssen ihre Sünden bereuen) eine Belehrung entnehmen, bevor bestimmt worden, welche Handlungen unter dem Ausdruck „Sünden“ gemeint sind. Denn da das Wort peccata oder Sünden gewöhnlich gebraucht wird, um im allgemeinen böse Handlungen zu bezeichnen, die den Thätern Strafe zuziehen werden, was kann es dann für ein großes Moralprinzip sein, zu sagen, wir müßten bedauern und aufhören etwas zu thun, was uns Unheil zuziehen werde, so lange wir nicht erfahren, worin die Handlungen, die solche Folge haben, insbesondere bestehen? Freilich ist dieser Satz vollkommen wahr und wohl dazu geeignet, denen zur Beachtung eingeprägt zu werden, die, wie man annimmt, gelernt haben, welche Handlungen aller Art Sünden sind, aber er kann so wenig wie der früher besprochene für ein angeborenes Prinzip gelten, oder, wenn er angeboren wäre, irgend etwas nützen, es sei denn, daß die besonderen Maße und Grenzen aller Tugenden und Laster, dem menschlichen Geiste eingraviert, und ebenfalls angeborene Prinzipien wären, was ich für sehr zweifelhaft halte. Vielmehr wird es meiner Ansicht nach deshalb kaum möglich erscheinen, daß Gott dem menschlichen Geiste Prin-

zipien in Worten von so ungewisser Bedeutung eingravieren sollte, wie Tugend und Sünde, die unter verschiedenen Menschen verschiedene Dinge bezeichnen; ja es läßt sich das überhaupt nicht als in Worten geschehen annehmen, da diese in den meisten jener Prinzipien sehr allgemeine Ausdrücke sind, die nur verstanden werden können, wenn man die darunter befaßten Einzelheiten kennt. Und in den praktischen Beispielen müssen die Maßstäbe aus der Kenntniss der Handlungen selbst und ihrer Regeln entnommen werden, ohne Hilfe von Worten und vor der Kenntniss von Namen; Regeln, die man kennen muß, gleichviel welche Sprache man zufällig gelernt haben mag, ob Englisch oder Japanisch, oder ob man überhaupt keine Sprache lernt und sich niemals auf den Gebrauch von Worten versteht, wie das bei Taubstummen der Fall ist. Wenn es bewiesen sein wird, daß Menschen ohne Kenntniss von Worten oder ohne Belehrung durch die Gesetze und Gewohnheiten ihres Landes wissen, daß es zum Gottesdienst gehöre, keinen anderen Menschen zu töten, nur eine Frau zu haben, die Leibesfrucht nicht abzutreiben, ihre Kinder nicht auszusetzen, keinem anderen das Seinige zu nehmen, auch wenn man selbst es nötig hat, sondern im Gegentheil seinen Bedürfnissen abzuhelpen und sie zu befriedigen; und daß wir, so oft wir das Gegentheil gethan haben, Reue empfinden, es bedauern und uns entschließen müßten, nicht wieder so zu handeln; wenn, sage ich, es bewiesen sein wird, daß alle Menschen alle diese und tausend andere solche Regeln — die sämtlich unter die beiden oben gebrauchten allgemeinen Wörter *virtutes et peccata*, Tugenden und Sünden, fallen — thatsächlich kennen und annehmen, dann wird mehr Grund dazu vorliegen, diese und dergleichen mehr für gemeinsame Erkenntnisse und praktische Prinzipien zu halten. Und doch würde nach allem dem der allgemeine Beifall (wenn es für moralische Grundsätze einen solchen gäbe) kaum beweisen, daß Wahrheiten, zu deren Erkenntniss man auf andere Weise gelangen kann, angeboren seien, und das ist alles, wofür ich streite.

§ 20. Erwiderung auf den Einwand, daß die angeborenen Grundsätze verdorben werden könnten. — Auch wird

es nicht sehr ins Gewicht fallen, wenn man mir hier die zwar naheliegende, aber wenig standhaltende Antwort giebt, daß die angeborenen Prinzipien der Moral durch Erziehung, Gewohnheit und die allgemeine Ansicht derer, mit denen wir verkehren, verdunkelt und zuletzt in dem Bewußtsein der Menschen ganz ausgelöscht werden könnten. Wenn diese Behauptung meiner Gegner wahr wäre, so würde sie das Argument des allgemeinen Beifalls, wodurch man die Theorie der angeborenen Grundsätze zu beweisen versucht, völlig beseitigen, es sei denn, sie hielten es für vernünftig, daß ihre persönliche Überzeugung oder die ihrer Partei als allgemeiner Beifall gelten solle, was nicht selten geschieht, wenn Leute, die sich selbst für die alleinigen Besitzer der wahren Vernunft halten, die Urtheile und Meinungen der übrigen Menschen als keiner Beachtung wert beiseite werfen. Dann lautet ihre Beweisführung wie folgt: „Die Grundsätze, die alle Menschen als wahr anerkennen, sind angeboren; diejenigen, die von wirklich vernünftigen Leuten gebilligt werden, sind die von allen Menschen anerkannten; wir und die uns Gleichgesinnten sind die vernünftigen Leute, wo wir übereinstimmen, sind deshalb unsere Grundsätze angeboren“; was eine sehr hübsche Art der Beweisführung und der nächste Weg zur Unfehlbarkeit ist. Denn auf andere Weise läßt sich nicht wohl verstehen, wie es gewisse von allen Menschen einstimmig anerkannte Grundsätze geben kann, unter denen doch keiner ist, der nicht durch böse Sitten und schlechte Erziehung in den Gemüthern vieler Menschen ausgelöscht wäre, was ebenso viel sagt, wie, daß zwar alle Menschen sie billigen, gleichwohl aber viele sie leugnen und verwerfen. In der That wird uns die Voraussetzung solcher obersten Grundsätze geringen Nutzen bringen, und wir werden uns mit ihnen in derselben Verlegenheit befinden wie ohne sie, wenn sie durch irgend welche menschliche Macht, wie z. B. den Willen unserer Lehrer oder die Ansichten unserer Gefährten, in uns umgewandelt oder vernichtet werden können, und trotz aller dieser Prahlerei von obersten Grundsätzen und angeborenem Licht werden wir uns ebenso tief im Dunkel und in Unwissenheit befinden, als wenn es dergleichen

überhaupt nicht gäbe; da es gleichviel ist, keine Richtschnur zu haben und eine solche, die kein festes Ziel hat, oder unter verschiedenen und entgegengesetzten Vorschriften die rechte nicht zu kennen. Was aber die angeborenen Grundzüge anbetrifft, so bitte ich meine Gegner, zu sagen, ob sie durch Erziehung und Gewohnheit verwischt und ausgelöscht werden können oder nicht. Wenn nicht, dann müssen wir sie gleichmäßig bei allen Menschen finden, und sie müssen in jedem klar gegeben sein; wenn sie aber durch von außen hinzukommende Gedanken verändert werden können, so müssen wir sie am klarsten und deutlichsten zunächst bei der Quelle finden, in Kindern und ungebildeten Personen, die von fremden Meinungen am wenigsten Eindrücke empfangen haben. Für welche Alternative sie sich auch entscheiden mögen, sie werden dieselbe gewiß mit augenscheinlichen Thatfachen und der alltäglichen Erfahrung unvereinbar finden.

§ 21. Es giebt in der Welt einander widersprechende Grundsätze. — Ich gebe gerne zu, daß es eine große Anzahl von Meinungen giebt, die von Menschen aus verschiedenen Ländern, von verschiedener Erziehung und verschiedenem Temperament als oberste und unzweifelhafte Grundsätze betrachtet und angenommen werden, von denen manche sowohl wegen ihrer Absurdität, wie auch, weil sie einander widersprechen, unmöglich wahr sein können. Aber alle diese Sätze, so unvernünftig sie auch sein mögen, gelten doch hie und da für so heilig, daß selbst Leute von gutem Verstande in anderen Dingen eher ihr Leben und, was ihnen sonst am teuersten ist, einbüßen, als sich selber einen Zweifel oder anderen Einwendungen gegen deren Wahrheit gestatten wollen.

§ 22. Wie die Menschen gewöhnlich zu ihren Grundsätzen gelangen. — So seltsam dies auch aussehen mag, wird es doch durch die tägliche Erfahrung bestätigt, und es wird vielleicht nicht so wunderbar erscheinen, wenn wir die Wege und Schritte in Betracht ziehen, wodurch es herbeigeführt wird, und wie es zugehen mag, daß Lehren, die von keinem besseren Ursprung als dem Aberglauben einer Amme oder der Autorität eines

alten Weibes herrühren, durch den Verlauf der Zeit und den Verfall der Nachbarn zur Würde von Prinzipien der Religion oder der Moral heranwachsen können. Denn Leute, die darum besorgt sind (wie sie es nennen), Kindern gute Grundsätze beizubringen (und es giebt wenige, die nicht ein Bündel solcher Grundsätze, an die sie glauben, in der Tasche hätten), flößen dem arglosen und noch vorurteilsfreien Verstande (denn weißes Papier nimmt alle Schriftzüge an) die Lehren ein, die die Kinder, wie sie wünschen, festhalten und bekennen sollen. Diese werden ihnen gelehrt, sobald sie irgend welche Fassungskraft haben, und werden ihnen während sie heranwachsen, fortdauernd bestätigt, entweder durch das offene Bekenntnis oder die stillschweigende Beistimmung aller derer, mit denen sie zu thun haben, oder wenigstens durch solche, von deren Weisheit, Kenntnissen und Frömmigkeit sie eine hohe Meinung haben, und die niemals dulden, daß jener Sätze in anderer Weise gedacht wird, als wie der Basis und Grundlage, worauf sie ihre Religion und Sittlichkeit bauen; und durch solche Mittel erlangen diese den Ruf unzweifelhafter, von selbst einleuchtender und angeborener Wahrheiten.

§ 23. Dazu kommt, daß, wenn so unterrichtete Menschen herangewachsen sind und auf ihr eigenes Bewußtsein reflektieren, sie darin nichts älteres finden können, als jene Meinungen, die ihnen gelehrt worden, bevor ihr Gedächtnis anfang, über ihr Thun und Lassen ein Register zu führen, oder die Zeit, wann ihnen etwas Neues begegnete, anzumerken; weshalb sie kein Bedenken tragen, zu schließen, daß jene Sätze, für deren Kenntnis sie in sich keinen Ursprung finden können, ihrem Geiste gewiß von Gott und der Natur eingeprägt, nicht aber von sonst jemand beigebracht seien. Sie bewahren diese und unterwerfen sich ihnen mit Ehrfurcht, wie man gegen seine Eltern thut; nicht weil es natürlich ist — wie auch Kinder nicht so handeln, wenn es ihnen nicht gelehrt wird — sondern weil sie es für natürlich halten, indem ihre Erziehung sie beständig hiezu angeleitet hat und sie sich des Ursprungs dieser Hochachtung nicht erinnern können.

§ 24. Daß dies geschehe, wird als höchst wahrscheinlich und

fast unvermeidlich erscheinen, wenn wir die menschliche Natur und den Zustand der menschlichen Angelegenheiten in Betracht ziehen, worin die wenigsten Menschen leben können, ohne ihre Zeit auf die Alltagsarbeiten ihres Berufs zu verwenden, und nicht ruhigen Gemüthes sein ohne eine Grundlage oder ein Prinzip, worauf sie ihre Gedanken stützen. Es ist kaum jemand von so schwankendem und oberflächlichem Verstande, daß ihm nicht einige hochgeachtete Sätze eigen wären, die ihm als Prinzipien zur Begründung seiner Ansichten dienen, und wonach er über Wahrheit und Lüge, über Recht und Unrecht urtheilt; da es aber den einen an Fähigkeit und Muße, anderen an Lust fehlt, noch anderen gelehrt ist, daß sie nicht prüfen dürfen, so giebt es nur wenige, die nicht infolge ihrer Unwissenheit, Trägheit, Erziehung oder Übereilung Gefahr laufen, sie auf Treu und Glauben hin annehmen zu müssen.

25. Augenscheinlich ist dies bei allen Kindern und jungen Leuten der Fall, und da die Gewohnheit, eine größere Macht als die Natur, selten verfehlt, sie etwas als göttlich verehren zu lassen, wenn sie gelernt habest, beständig ihr Gemüt davor zu beugen und ihren Verstand dem zu unterwerfen, so ist es nicht zu verwundern, daß erwachsene Menschen, die entweder in den notwendigen Geschäften des Lebens verwickelt, oder hitzig auf der Jagd nach Vergnügen sind, sich nicht ernsthaft hinsetzen, um ihre eignen Glaubensartikel zu prüfen, besonders wenn es einer ihrer Grundsätze ist, daß Grundsätze nicht in Frage gestellt werden dürfen. Und wenn die Menschen Muße, Fähigkeit und guten Willen hätten, wo fände man wohl einen, der es wagte, die Grundlagen aller seiner früheren Gedanken und Handlungen zu erschüttern, und der es ertragen könnte, sich selbst die Beschämung zuzuziehen, daß er lange Zeit hindurch völlig in Irrthum und Täuschung befangen gewesen sei? Wer ist kühn genug, mit den Vorwürfen zu kämpfen, die überall für die bereit stehen, die sich unterfangen, von den herkömmlichen Ansichten ihres Landes oder ihrer Partei abzuweichen? Und wo ist der Mann anzutreffen, der sich geduldig darauf zu rüsten vermag, mit den Namen eines

Sonderlings, Skeptikers, oder Atheisten belegt zu werden, die sicherlich den erwarten, der irgend eine der gemeingültigen Ansichten im mindesten bezweifelt? Und noch vielmehr wird er sich scheuen, diese Grundsätze in Frage zu ziehen, wenn er, wie die meisten Menschen thun, in ihnen die von Gott in seinem Geiste aufgestellten Normalmaße erblickt, die als Regel und Prüfstein aller anderen Meinungen dienen sollen. Und was könnte ihn daran hindern, sie für heilig zu halten, wenn er findet, daß sie die frühesten von allen seinen Gedanken sind und die von anderen am meisten verehrten?

§ 26. Man kann sich leicht vorstellen, wie es auf diese Weise geschehen mag, daß Menschen die in ihrem Bewußtsein aufgestellten Idole verehren, daß sie die Gedanken lieb gewinnen, mit denen sie daselbst seit lange bekannt geworden, und Absurditäten und Irrthümern die Merkmale der Göttlichkeit ausprägen; daß sie eifrige Anbeter von Kindern und Affen werden,*) und zur Verteidigung ihrer Meinungen kämpfen, sechten und sterben. „Dum solos credit habendos esse deos, quos ipse colit.“ Denn weil das Denkövermögen der Seele, welches fast beständig, obgleich nicht immer vorsichtig und weise, angewandt wird, bei den meisten Menschen (die wegen Trägheit oder Abhaltung, aus Mangel an Zeit und rechten Hilfsmitteln oder aus anderen Gründen, in die Prinzipien des Wissens nicht eindringen, und die Wahrheit nicht bis zu ihrer Quelle in ihrem Ursprung verfolgen, oder nicht eindringen und verfolgen können) wegen Mangels einer Grundlage und eines Stützpunktes nicht weiß, wie es sich bewegen soll, so ist es für diese natürlich und beinahe unvermeidlich, sich mit einigen erborgten Grundsätzen zu begnügen, die

*) Diese Exemplifikationen sind wohl eine Finte, denn alles, was in den §§ 21—27 gesagt worden, paßt auf nichts besser als auf die Tradition des christlichen Dogmas und seiner konfessionellen Modalitäten. Die vor trefflichen Ausführungen dieser Paragraphen zeigen, daß Lockes Polemik gegen die angeborenen Wahrheiten auch heute noch keineswegs gegenstandslos geworden ist. Der Name ist freilich verschollen, aber die Sache ist geblieben.

selbst keine weiteren Beweise nötig zu haben scheinen, weil sie für die augenscheinlichen Beweise anderer Dinge gelten und gehalten werden. Wer Grundsätze dieser Art in sein Gemüt aufnimmt und sie dort mit der Ehrfurcht hegt, die gewöhnlich Grundsätzen gezollt wird, so daß er niemals wagt, sie zu prüfen, sondern sich gewöhnt, an sie zu glauben, weil man an sie glauben müsse, der ist imstande, aus seiner Erziehung und der in seiner Heimat herrschenden Mode jede beliebige Absurdität als angeborene Wahrheit aufzunehmen, und durch langes Hinstarren auf dieselben Gegenstände sein Gesicht so zu verdunkeln, daß er in seinem eignen Gehirn wohnende Ungeheuer als Abbilder der Gottheit und Werke von deren Hand betrachtet.

§ 27. Grundsätze bedürfen der Prüfung. — Wie viele auf diesem Wege zu Grundsätzen gelangen, die sie für angeboren halten, läßt sich leicht aus der Mannigfaltigkeit entgegengesetzter Prinzipien abnehmen, die von allen Klassen und Stufen der Menschen behauptet und verteidigt werden. Und wer leugnen sollte, daß dies die Methode ist, wodurch die meisten Menschen zu der Gewißheit gelangen, die sie von der Wahrheit und Augenscheinlichkeit ihrer Grundsätze haben, der wird es vielleicht schwierig finden, auf irgend eine andere Weise die Verschiedenheit der Lehren zu erklären, die fest geglaubt und zuversichtlich behauptet werden, und die eine große Anzahl von Menschen bereit ist, jederzeit mit ihrem Blute zu besiegeln. Und wenn es das Vorrecht der angeborenen Prinzipien ist, auf Grund ihres eignen Ansehns hin ohne Prüfung angenommen zu werden, so weiß ich in der That nichts, was nicht zum Glaubensartikel werden könnte, oder wie die Grundsätze irgend jemandes in Frage gestellt werden dürften. Wenn sie untersucht und geprüft werden dürfen und müssen, so möchte ich wissen, wie eine Prüfung oberster und angeborener Grundsätze möglich ist; oder es ist wenigstens vernunftgemäß, nach den Merkmalen und Kennzeichen zu fragen, wodurch die echten angeborenen Prinzipien sich von anderen unterscheiden, damit ich inmitten einer so großen Mannigfaltigkeit von Mitbewerbern, bei einem so wichtigen Punkt wie diesem, Mißgriffe

vermeiden möge. Wenn das geschehen ist, werde ich so willkommene und nützliche Sätze gerne annehmen, bis dahin aber erlaube ich mir bescheidene Zweifel zu hegen, weil ich besorge, daß der allgemeine Beifall, das allein namhaft gemachte Merkmal, kaum genügen werde, um meine Wahl zu lenken und mich über irgend welche angeborene Prinzipien zu vergewissern. Aus dem oben Gesagten geht meines Erachtens zweifellos hervor, daß es keine praktischen Grundsätze giebt, worüber alle Menschen einverstanden sind, und deshalb keine angeborenen.

Viertes Kapitel.

Weitere Betrachtungen über angeborene Grundsätze, sowohl spekulative wie praktische.

§ 1. Grundsätze können nicht angeboren sein, wenn nicht ihre Ideen das sind. — Hätten diejenigen, die uns überreden wollen, daß es angeborene Grundsätze gebe, nicht jeden derselben bloß als ein Ganzes aufgefaßt, sondern die Teile, woraus diese Sätze gebildet sind, voneinander getrennt betrachtet, so würden sie vielleicht nicht so voreilig gewesen sein, sie für angeboren zu halten, weil, falls die Ideen, die jene Wahrheiten ausmachen, nicht angeboren sind, es unmöglich ist, daß die aus ihnen zusammengefügte Sätze angeboren sein könnten, oder das Wissen von ihnen mit uns entstanden. Denn wenn die Ideen nicht angeboren waren, so gab es eine Zeit, wo der Geist ohne diese Prinzipien war, und dann können sie nicht angeboren sein, sondern müssen einen anderen Ursprung haben. Denn wo die Ideen selbst nicht vorhanden sind, da kann es auch kein Wissen von ihnen, keinen Beifall für sie, keine gedachten oder ausgesprochenen Sätze über dieselben geben.

§ 2. Ideen werden nicht mit den Kindern geboren, namentlich nicht solche, die Prinzipien angehören. — Wenn wir neugeborene Kinder aufmerksam betrachten, so werden wir wenig Ursache zu der Vermutung finden, daß sie viele Ideen mit sich auf die Welt bringen. Denn einige schwache Ideen von Hun-

ger und Durst und Wärme vielleicht ausgenommen, und einige Schmerzen, die sie im Mutterleibe gefühlt haben mögen, zeigt sich überhaupt nicht der geringste Anschein von irgend welchen in ihnen schon bestehenden Ideen, insbesondere von Ideen, die den Ausdrücken entsprächen, woraus die für angeborene Prinzipien geltenden allgemeinen Sätze zusammengefügt sind. Es läßt sich wahrnehmen, wie später nach und nach Ideen in ihr Bewußtsein eintreten, und daß sie keine anderen erwerben als die, womit die Erfahrung und die Beobachtung der ihnen in den Weg kommenden Dinge sie versehen, was genügen sollte, um uns davon zu überzeugen, daß sie keine dem Geiste ursprünglich aufgeprägte Schriftzüge sind.

§ 3. „Kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, ist gewiß (wenn es überhaupt solche giebt) ein angeborener Grundsatz. Kann aber jemand glauben, oder will jemand behaupten, daß Unmöglichkeit und Identität zwei angeborene Ideen seien? Sind das solche, die alle Menschen haben und mit sich auf die Welt bringen? Und sind es solche, die zuerst in den Kindern da sind und allen erworbenen voraufgehen? Wenn sie angeboren sind, so muß dies notwendig der Fall sein. Hat ein Kind früher eine Idee von Unmöglichkeit und Identität, als es eine solche von weiß oder schwarz, süß oder bitter hat? Und beruht es auf seiner Kenntnis dieses Prinzips, wenn es schließt, daß Wermut, auf die Brustwarze gerieben, nicht denselben Geschmack hat, den es sonst von dorthier zu erhalten pflegte? Ist es ein wirkliches Wissen von: impossibile est, idem esse et non esse, was das Kind befähigt, zwischen seiner Mutter und einer Fremden zu unterscheiden, oder es bestimmt, jene lieb zu haben und vor dieser zu fliehen? Oder regelt der Geist sich und seine Zustimmung nach Ideen, die er noch niemals gehabt hat? Oder zieht der Verstand Schlüsse aus Grundsätzen, die er noch niemals kennen gelernt oder verstanden hat? Die Namen Unmöglichkeit und Identität bezeichnen zwei Ideen, die soweit davon entfernt sind, angeboren oder mit uns entstanden zu sein, daß ich denke, es gehört große Sorgfalt und Aufmerksamkeit dazu, sie in unserem Verstande

recht auszubilden. Sie sind soweit davon entfernt, mit uns auf die Welt gebracht zu sein, soweit entfernt von den Gedanken des frühesten Lebensalters und der Kindheit, daß ich glaube, eine Prüfung wird ergeben, daß sie vielen erwachsenen Menschen fehlen.

§ 4. Identität ist keine angeborene Idee. — Wenn Identität (um dieses Beispiel allein anzuwenden) ein angeborener Eindruck und folglich für uns so klar und auf der Hand liegend wäre, daß wir sie notwendig von der Wiege her kennen müßten, so würde mir gerne jeder, sei er nun sieben oder siebenzig Jahre alt, Aufschluß darüber geben, ob ein Mensch, der ein aus Leib und Seele bestehendes Geschöpf ist, noch derselbe Mensch bleibt, wenn er den Leib wechselt? Ob Euphorbus und Pythagoras, weil sie dieselbe Seele hatten, derselbe Mensch waren, obwohl sie verschiedene Menschenalter nacheinander lebten? Ja, ob auch der Hahn, der dieselbe Seele hatte,*) nicht mit ihnen beiden identisch war? Dadurch wird es vielleicht erkennbar werden, daß unsere Idee von Identität nicht feststehend und klar genug ist, um für uns angeboren gelten zu können. Denn wenn die angeborenen Ideen nicht klar und deutlich genug sind, um allgemein bekannt zu sein und naturgemäß Beifall zu finden, so können sie nicht die Subjekte allgemeiner und zweifelloser Wahrheiten sein, sondern werden unvermeidlich Anlaß zu beständiger Ungewißheit geben. Denn nicht jedermanns Idee von Identität ist, denke ich, dieselbe, die Pythagoras und andere seiner Anhänger hatten. Welche soll denn die wahre sein? welche die angeborene? Oder giebt es zwei verschiedene Ideen von Identität, und sind beide angeboren?

§ 5. Möge auch niemand denken, daß die Fragen, die ich hier über die Identität eines Menschen aufgeworfen habe, bloß leere Spekulationen seien, obwohl das, wenn sie es wären, genügen würde, um zu zeigen, daß es im menschlichen Verstande

*) Eine Anspielung auf Lucians Erzählung vom Hahne des Metrochilus.

keine angeborene Idee von Identität gebe. Wer nur mit einiger Aufmerksamkeit über die Auferstehung nachdenkt und erwägt, daß die göttliche Gerechtigkeit am jüngsten Tage gerade dieselben Personen zur Seligkeit oder Unseligkeit in einem anderen Leben verurtheilen wird, die in diesem gut oder böse gehandelt haben, der wird es vermutlich nicht leicht finden, bei sich zu entscheiden, was denselben Menschen ausmacht, oder worin die Identität besteht, und wird nicht so voreilig sein zu glauben, daß er und jedermann, sogar Kinder, von Natur eine klare Idee davon haben.

§ 6. Das Ganze und die Teile sind keine angeborene Ideen. — Laßt uns einmal das mathematische Prinzip prüfen: „Das Ganze ist größer als ein Teil“. Das wird, wie ich meine, zu den angeborenen Grundsätzen gerechnet. Gewiß hat es ein ebenso gutes Recht, dafür zu gelten, wie irgend ein anderes, und doch kann niemand es dafür halten, wenn er erwägt, daß die in ihm besaßten Ideen „das Ganze“ und „ein Teil“ vollkommen relativ, die positiven Ideen aber, wozu jene eigentlich und unmittelbar gehören, Ausdehnung und Zahl sind, indem das Ganze und ein Teil nur Relationen dieser ausmachen. So daß, wenn das Ganze und ein Teil angeborene Ideen sind, Ausdehnung und Zahl es auch sein müssen, weil es unmöglich ist, von einer Relation eine Idee zu haben, wenn man von dem Dinge, dem sie angehört und worauf sie sich stützt, ganz und gar keine hat. Ob nun die Ideen von Ausdehnung und Zahl dem menschlichen Geiste von Natur eingeprägt sind, das überlasse ich der Erwägung derer, die sich mit der Verteidigung der angeborenen Prinzipien befassen.

§ 7. Die Idee der Verehrung ist nicht angeboren. — Daß Gott verehrt werden muß, ist ohne Zweifel eine so große Wahrheit, wie nur irgend eine, die der menschliche Geist in sich aufnehmen kann, und ihr gebührt der oberste Rang unter allen praktischen Grundsätzen. Doch läßt sie sich auf keine Weise für angeboren halten, wenn nicht die Idee von Gott und Verehrung angeboren sind. Daß die mit dem Ausdruck „Vereh-

rung“*) bezeichnete Idee sich im Bewußtsein der Kinder nicht vorfindet, und kein dem Geiste bei dessen erstem Ursprung aufgeprägtes Schriftzeichen ist, wird jeder, denke ich, leicht zugeben, der erwägt, wie wenig erwachsene Menschen es giebt, die einen klaren und deutlichen Begriff davon haben. Und ich meine, es kann nichts lächerlicher sein, als zu behaupten, den Kindern sei der praktische Grundsatz: „Gott muß verehrt werden“, angeboren, ohne daß sie wüßten, worin die Verehrung Gottes bestehe, die ihre Pflicht sei. Jedoch, um dies beiseite zu lassen, so ist

§ 8. Die Idee Gottes nicht angeboren. — Wenn irgend eine Idee für angeboren gelten könnte, so ließe sich aus vielen Gründen vor allen anderen die Idee Gottes dafür halten, weil es schwer begreiflich ist, wie es angeborene moralische Grundsätze geben könnte, ohne eine angeborene Idee von einer Gottheit; ohne die Vorstellung eines Gesetzgebers kann man unmöglich die Vorstellung eines Gesetzes und einer Verpflichtung zur Befolgung desselben haben. Hat nicht, von den unter den Alten bekannt gewordenen Atheisten abgesehen, deren Brandmale uns in den historischen Urkunden aufbehalten sind, die Schiffahrt in neuerer Zeit an der Bai von Soldania (Saldanha,***) in Brasilien,****) in Borandah†) und auf den karaischen Inseln 2c. ganze Nationen entdeckt, bei denen sich keine Kenntniß eines Gottes, keine Religion finden ließ? Nicholas del Techo schreibt in Literis ex Paraquaria de Caaiguarum Conversione wörtlich: „Reperi eam gentem nullum nomen habere, quod Deum et hominis animam significet, nulla sacra habet, nulla idola.“††) Das sind Beispiele von Völkern, bei denen die

*) Worship, wofür uns eigentlich ein entsprechendes deutsches Wort fehlt, denn „Verehrung“ ist zu weit, weil sie auch gegen Menschen möglich ist, „Anbetung“ ist zu eng, weil worship nicht bloß im Beten besteht.

**) Roe apud Thevenot, p. 2.

***) Jo de Lery, c. 16.

†) Martinière $\frac{22}{5}$, Terry $\frac{17}{5}$ und $\frac{22}{5}$, Ovington $\frac{22}{5}$.

††) Relatio triplex de rebus Indicis Caaiguarum, § 2.

unkultivierte Natur sich selbst überlassen geblieben ist, ohne den Beistand von Gelehrsamkeit und Unterricht und die Fortschritte von Künsten und Wissenschaften. Es giebt aber auch noch andere, die sich beider in sehr großem Maße zu erfreuen gehabt haben, und denen doch, weil sie sich des Nachdenkens in dieser Richtung nicht gehörig befleißigt haben, die Idee und die Kenntnis Gottes mangelt. Ich bezweifle nicht, daß es für andere ebenso überraschend sein wird, wie es für mich gewesen ist, unter deren Zahl die Siameesen zu finden. Sie mögen aber hierüber den vor kurzem dorthin abgeordneten Gesandten des Königs von Frankreich*) zu Räte ziehen, der selbst von den Chinesen nichts Besseres berichtet.***) Und wenn wir La Loubère nicht glauben wollen, so stimmen die Missionäre in China, sogar die Jesuiten, die großen Lobredner der Chinesen, alle, Mann für Mann, darin überein und überzeugen uns davon, daß die Sekte der Litteraten oder Gelehrten, die an der alten Religion Chinas festhalten, und die dort herrschende Partei alle zusammen Atheisten sind. Siehe *Nabarette* in der Sammlung von Reisen, Bd. I und *Historia cultus Sinensium*. Und vielleicht würden wir, wenn wir auf die Lebensart und die Reden nicht so weit entfernter Leute mit Aufmerksamkeit achteten, nur allzuviel Ursache zu der Besorgnis haben, daß in civilisierteren Ländern viele keine besonders starken und klaren Eindrücke einer Gottheit auf ihre Gemüther in sich tragen, und daß die von der Kanzel erhobenen Klagen über Atheismus nicht ohne Grund sind. Und obgleich jetzt nur einige ruchlose Buben ihn ganz unverhüllt bekennen, so würden wir doch vielleicht mehr, als wir thun, von anderen über ihn hören, wenn nicht die Furcht vor dem Schwert der Obrigkeit oder vor dem Tadel ihrer Nachbarn die Zungen der Leute lähmte, die, wenn die Besorgnis vor Strafe oder Schande entfernt würde, deren Atheismus ebenso offen proklamieren würden, wie ihre Lebensweise thut.

*) La Loubère, du Royaume de Siam, t. 1, c. 9, sect. 15, und c. 20, sect. 22, und c. 22, sect. 6.

**) Ib. t. 1, c. 20, sect. 4 und c. 23.

§ 9. Wenn aber auch alle Menschen allerorten die Vorstellung eines Gottes hätten (wobon uns doch die Geschichte das Gegentheil lehrt), so würde hieraus nicht folgen, daß die Idee desselben angeboren sei. Denn, wenn auch kein Volk ohne einen Namen für ihn und einige dunkle Gedanken über ihn gefunden würde, so ergäbe sich daraus doch nicht mehr, daß diese von Natur dem Geiste eingeprägt seien, als die Namen des Feuers oder der Sonne, der Hitze oder der Zahl das Angeborensein der damit bezeichneten Ideen beweisen, weil die Namen dieser Dinge und deren Ideen unter den Menschen so allgemein angenommen und bekannt sind. (Anderseits ist auch der Mangel eines solchen Namens oder das Fehlen eines solchen Begriffes im Bewußtsein der Menschen ebensovienig ein Beweis gegen das Dasein Gottes, wie es ein Beweis für die Nichtexistenz eines Magnetsteins in der Welt sein würde, daß ein großer Teil der Menschen von einem solchen Dinge weder einen Begriff noch einen Namen dafür hat; noch liegt ein scheinbares Argument, um die Nichtexistenz von verschiedenen und mannigfachen Arten von Engeln oder intelligenten Wesen über uns darzuthun, darin, daß wir von solchen verschiedenen Arten keine Ideen oder Namen dafür haben.) Denn da die Menschen durch die in ihren Heimatsländern insgemein übliche Sprache mit Worten versehen werden, so können sie kaum umhin, von den Dingen, deren Namen sie oft Gelegenheit haben, von den mit ihnen Redenden zu hören, irgend eine Art von Ideen zu gewinnen; und wenn sie mit dem Namen die Vorstellung von Erhabenheit, Größe oder etwas Außerordentlichem erhalten, wenn Furcht und Sorge ihn begleiten, wenn die Angst vor einer schrankenlosen und unwiderstehlichen Macht ihn dem Geiste ausdrängt, dann wird die Idee sich wahrscheinlich um so tiefer einsenken und um so weiter ausbreiten, besonders, wenn sie von solcher Art ist, daß sie dem gemeinsamen Lichte der Vernunft zusagt und sich aus jedem Teile unseres Wissens natürlich ableiten läßt, wie das von der Idee eines Gottes gilt. Denn die sichtbaren Anzeichen von außerordentlicher Weisheit und Macht treten so klar in allen Werken der Schöpfung hervor, daß keinem vernünftigen Wesen, wel-

ches nur ernstlich auf sie achten will, die Entdeckung einer Gottheit entgehen kann. Und der Einfluß, den die Entdeckung eines solchen Wesens auf die Gemüther aller, die nur einmal von ihm gehört haben, notwendig üben muß, ist so groß und bringt eine solche Wucht von Gedanken und Unterredung mit sich, daß es mir sonderbarer erscheint, wenn sich irgendwo eine ganze menschliche Nation von solcher Noheit finden läßt, daß ihr die Vorstellung eines Gottes fehlt, als wenn sie von einer Anzahl oder dem Feuer gar keine Vorstellung hätte.

§ 10. Wenn der Name Gott in irgend welchem Teile der Welt einmal gebraucht worden ist, um ein erhabenes, mächtiges, weises, unsichtbares Wesen zu bezeichnen, so muß die Angemessenheit eines solchen Begriffes zu den Prinzipien der gemeinsamen Vernunft und das Interesse der Menschen an seiner häufigen Erwähnung notwendig bewirken, daß er fern und weit ausgebreitet und allen nachfolgenden Generationen überliefert wird, obwohl doch die allgemeine Aufnahme dieses Namens und einige unvollkommene und schwankende Begriffe, die dadurch dem gedankenlosen Teile der Menschen beigebracht werden, nicht das Angewesenheit der Idee beweisen, sondern nur, daß die, welche die Entdeckung machten, ihre Vernunft richtig gebraucht, reiflich über die Ursachen der Dinge nachgedacht und sie bis zu ihrem ersten Anfang verfolgt hatten, und daß, nachdem andere weniger nachdenkende Leute von jenen eine so wichtige Erkenntnis einmal empfangen hatten, diese nicht leicht wieder verloren gehen konnte.

§ 11. Das ist alles, was man aus der Vorstellung eines Gottes schließen könnte, wenn sie sich allerorten bei allen Menschengeschlechtern finden ließe und von den zu reifen Jahren erwachsenen Menschen in allen Ländern allgemein anerkannt würde. Denn die Allgemeinheit der Anerkennung eines Gottes erstreckt sich meiner Ansicht nach nicht weiter als hierauf, und wenn diese genügt, die Idee von Gott als angeboren zu erweisen, so wird sie denselben Beweis auch für die Idee des Feuers liefern, weil, denke ich, mit Recht gesagt werden kann, daß es niemand in der Welt giebt, der eine Vorstellung von Gott hat und nicht auch die Idee

des Feuers hätte. Wenn auf einer Insel, wo es kein Feuer gäbe, eine Kolonie von jungen Kindern errichtet würde, so bezweifle ich nicht, daß diese sicherlich weder irgend eine Vorstellung von einem solchen Dinge noch einen Namen dafür haben würden; wie allgemein es auch in der ganzen übrigen Welt gebräuchlich und bekannt wäre; und vielleicht würden auch ihre Begriffe von irgend welcher Benennung oder Vorstellung eines Gottes ebenso weit entfernt bleiben, bis einer unter ihnen sein Denken auf die Untersuchung der Beschaffenheit und der Ursachen der Dinge gerichtet hätte, was ihn leicht auf die Vorstellung eines Gottes hinführen würde, die dann, nachdem sie den anderen einmal gelehrt worden, sich durch die Vernunft und den natürlichen Zug der eigenen Gedanken dieser späterhin unter ihnen ausbreiten und fortbestehen würde.

§ 12. Erwiderung darauf, es entspreche der Güte Gottes, daß alle Menschen eine Idee von ihm hätten, deshalb lasse er sie ihnen von Natur eingeprägt werden. — Freilich macht man geltend, es entspreche der Güte Gottes, den Geistern der Menschen Schriftzüge und Vorstellungen seines eigenen Daseins aufzuprägen und sie in einer Angelegenheit von so großem Interesse nicht im Dunkel und Zweifel zu lassen, wie auch hierdurch sich selber die ihm ab seiten eines so intelligenten Geschöpfes, wie des Menschen, gebührende Huldigung und Verehrung zu sichern; und deshalb habe er es gethan.

Wenn dieses Argument überhaupt zutreffend wäre, so würde es viel mehr beweisen, als die, welche sich seiner bedienen, in diesem Falle von ihm erwarten. Denn, wenn wir schließen dürfen, daß Gott, weil dies seiner Güte entspreche, alles für die Menschen gethan habe, was nach deren Urtheil das Beste für sie sein werde, so ergibt sich uns, daß Gott nicht nur dem menschlichen Geiste eine Idee seines eignen Daseins aufgeprägt hat, sondern daß er dort klar in deutlichen Schriftzügen alles ausgedrückt habe, was die Menschen von ihm wissen oder glauben sollen, alles, was sie, seinem Willen gehorsam, thun sollen, und daß er ihnen einen Willen und Neigungen gegeben habe, die dem entsprechen. Dies

wird ohne Zweifel jedermann besser für die Menschen halten, als wenn sie im Dunkel nach Erkenntnis tappen, wie St. Paul uns sagt, daß alle Völker so nach Gott suchten (Apostelgesch. XVII, 27), wenn ihr Wille mit ihrer Einsicht kollidiert und ihre Begierden ihrer Pflicht in die Quere kommen. Die römischen Katholiken sagen, es sei für die Menschen am besten und entspreche deshalb der Güte Gottes, daß es für die Streitigkeiten auf Erden einen unfehlbaren Richter gebe, und deshalb sei einer da. Und aus demselben Grunde sage ich, noch besser würde es für die Menschen sein, wenn jeder von ihnen selbst unfehlbar wäre. Ich gebe der Erwägung anheim, ob man kraft dieses Arguments jeden Menschen dafür ansehen will. Ich halte es für ein sehr gutes Argument, zu sagen: „Der unendlich weise Gott hat es so eingerichtet, und deshalb ist es so am besten.“ Aber man scheint mir unserer eigenen Weisheit etwas zu viel zuzutrauen, wenn man sagt: „Ich halte dies für das Beste, deshalb hat Gott es so gemacht“; und in der vorliegenden Sache ist es ohnehin vergeblich, mit Hilfe einer solchen Wendung beweisen zu wollen, was Gott gethan habe, da die sichere Erfahrung uns das Gegentheil zeigt. An Güte aber hat Gott es den Menschen gegenüber auch ohne solche ursprünglich dem Geiste eingeprägte Kenntnisse oder ihm aufgestempelte Ideen nicht fehlen lassen, indem er den Menschen mit Fähigkeiten versehen hat, die zur hinlänglichen Entdeckung aller um eines solchen Wesens willen notwendigen Dinge dienen; und ich hoffe zu zeigen, daß wir durch rechten Gebrauch unserer natürlichen Fähigkeiten ohne irgend welche angeborene Prinzipien zu einer Erkenntnis Gottes und anderer für uns wichtiger Dinge gelangen können. Nachdem Gott den Menschen mit dem Erkenntnisvermögen, was er besitzt, ausgestattet hatte, war er durch seine Güte ebenso wenig verbunden, dessen Geist jene angeborenen Vorstellungen einzupflanzen, als ihm Brücken oder Häuser zu bauen, nachdem er ihm Verstand, Hände und Materialien gegeben hatte; diese aber fehlen gewissen Völkern in der Welt, obwohl sie gute Anlagen haben, entweder völlig, oder sie sind damit nur schlecht versehen, gleich wie andere ganz ohne Ideen von

Gott und moralische Grundsätze sind, oder wenigstens nur sehr schlechte haben, indem der Grund davon in beiden Fällen der ist, daß sie ihre Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte niemals fleißig in der bestimmten Richtung angewendet, sondern sich mit den vorgefundenen Meinungen, Sitten und Dingen*) ihres Landes begnügt haben, ohne darüber irgend weiter hinauszusehen. Wäret ihr oder ich an der Bai von Soldania geboren, so wären unsere Gedanken und Vorstellungen möglicherweise ebenso roh geblieben, wie die der dort wohnhaften Hottentotten, und wenn der virginische König Apochancana in England erzogen wäre, so würde vielleicht aus ihm ein ebenso erleuchteter Gottesgelehrter und ein ebenso guter Mathematiker geworden sein, wie sich irgend einer hier befindet, da der Unterschied zwischen ihm und einem höher gebildeten Engländer nur darin besteht, daß die Übung seiner Fähigkeiten durch die Lebensweise, die Sitten und die Kenntnisse seines eigenen Heimatlandes beschränkt, und niemals auf andere oder weitere Untersuchungen gerichtet war; und wenn er überhaupt keine Idee von einem Gotte hatte, so lag das nur daran, daß er die Gedanken, die ihn dazu hingeführt hätten, nicht verfolgte.

§ 13. Die Vorstellungen von Gott sind bei verschiedenen Menschen verschieden. — Ich gebe zu, daß, wenn sich irgend eine dem menschlichen Geiste aufgeprägte Idee finden ließe, wir mit Grund erwarten dürften, daß sie die Vorstellung seines Schöpfers sein werde, gleichsam ein Zeichen, was Gott selbst auf sein Werk gesetzt, um den Menschen an seine Abhängigkeit und seine Pflicht zu erinnern, und daß hierin sich die ersten Beispiele menschlicher Erkenntnis zeigen würden. Aber wie lange dauert es, bevor irgend ein solcher Gedanke sich in Kindern entdecken läßt! Und wenn wir ihn dort finden, wie viel mehr gleicht er der Meinung und dem Gedanken des Lehrers, als daß er den wahren Gott darstellte! Wer in Kindern den Fortschritt beobachtet, wodurch ihr Geist das Wissen erlangt, was sie besitzen, wird

*) Statt things ist vielleicht thinkings (Urteile, Ansichten) zu lesen.

der Aussicht sein, daß die Gegenstände, womit sie sich am frühesten und vertrautesten beschäftigen, eben die sind, welche die ersten Eindrücke auf ihren Verstand machen; von anderen wird er nicht die geringsten Spuren entdecken können. Es läßt sich leicht bemerken, wie ihre Gedanken sich nur erweitern, insofern sie mit einer größeren Mannigfaltigkeit sinnlich wahrnehmbarer Objekte bekannt und fähig werden, deren Ideen in ihrem Gedächtnis festzuhalten, sie zusammenzusetzen, zu erweitern und auf verschiedene Art miteinander zu verbinden. Wie sie hiedurch dazu kommen, in ihrem Bewußtsein die Idee auszubilden, welche die Menschen von einer Gottheit haben, werde ich weiter unten zeigen.

§ 14. Läßt es sich denken, daß die Ideen, welche die Menschen von Gott haben, die von seinem eigenen Finger ihrem Geiste eingegrabenen Charaktere und Kennzeichen seiner selbst seien, wenn wir sehen, daß in demselben Lande unter ein und demselben Namen die Menschen sehr verschiedene, ja oft entgegengesetzte und miteinander unverträgliche Ideen und Begriffe von ihm haben? Daß sie über einen Namen oder einen Wortlaut einverstanden sind, wird schwerlich eine angeborene Vorstellung von ihm beweisen.

§ 15. Welche wahre oder leidliche Vorstellung von einer Gottheit konnten die haben, die hunderte anerkannten und verehrten? Jede Gottheit, die sie mehr als eine verehrten, war ein unschlaßbares Zeugnis für ihre Unkenntnis derselben und ein Beweis, daß sie keinen richtigen Begriff von Gott hatten, weil darin Einheit, Unendlichkeit und Ewigkeit fehlten. Nehmen wir dazu ihre grobe Vorstellung der Körperlichkeit, wie sie in den Bildern und Darstellungen ihrer Gottheiten zum Ausdruck gelangt ist, die Liebschaften, Heiraten, Paarungen, Rüste, Streitigkeiten und andere gemeine Eigenschaften, die sie ihren Göttern zuschrieben, so werden wir wenig Ursache zu der Annahme haben, daß die heidnische Welt, d. h. der größte Teil der Menschen, in ihrem Geiste solche Ideen von Gott hegte, wie er selbst aus Sorge dafür, daß sie ihn nicht verkennen sollten, geschaffen haben würde. Und wenn die Allgemeinheit des Beifalles, auf die man sich so

laut beruft, irgend welche angeborene Eindrücke beweist, so bestehen diese nur darin, daß Gott dem Geiste aller dieselbe Sprache redenden Menschen einen Namen für sich eingeprägt hat, aber keine Idee, weil die über den Namen einverstandenen Leute zugleich von dem damit bezeichneten Dinge sehr verschiedene Auffassungen haben. Wenn man sagt, die Mannigfaltigkeit der von der Heidenwelt verehrten Gottheiten sei nur eine figürliche Weise, die verschiedenen Attribute des unbegreiflichen Wesens oder die verschiedenen Zweige seiner Vorsehung auszudrücken, so erwidere ich: was sie ursprünglich gewesen sein mögen, will ich hier nicht untersuchen, daß sie aber so etwas in den Gedanken des gemeinen Volkes gewesen seien, wird, denke ich, niemand behaupten. Und wer die Reise des Bischofs von Berntos c. 13 (anderer Zeugnisse nicht zu gedenken) zu Rate ziehen will, der wird finden, daß die Theologie der Siamesen ausdrücklich eine Mehrheit von Göttern bekennet, oder wie der Abbé de Choisy in seinem *Journal du voyage de Siam* 4^o 7^e zutreffender bemerkt, sie besteht eigentlich darin, überhaupt keinen Gott anzuerkennen.

Wenn man sagt, daß weise Männer aller Nationen zu richtigen Begriffen von der Einheit und Unendlichkeit der Gottheit gelangt sind, so gebe ich das zu. Aber dann wird hiedurch 1. die Allgemeinheit des Beifalls für mehr als den bloßen Namen ausgeschlossen, denn da die Zahl jener weisen Männer eine sehr geringe ist, vielleicht einer von tausend, so ist auch diese Allgemeinheit eine sehr beschränkte. 2. wie mir scheint, klar bewiesen, daß die wahrsten und besten Begriffe, welche die Menschen von Gott gehabt haben, nicht angeboren, sondern durch Nachdenken und Überlegung und einen richtigen Gebrauch ihrer Fähigkeiten erworben waren; weil die weisen und bedachtamen Menschen in der Welt durch eine rechte und sorgfältige Anwendung ihres Denkens und ihrer Vernunft wahre Einsichten hierin so gut wie in andere Dinge erlangten, während der träge und unbedachtame Teil der Menschen, der bei weitem die größere Zahl ausmacht, sich seine Ansichten von ungefähr, aus der gemeinen Überlieferung und den vulgären Vorstellungen bildete, ohne sich den Kopf viel

darüber zu zerbrechen. Und wenn man Ursache hat, den Gottesbegriff für angeboren zu halten, weil alle weisen Männer ihn gehabt haben, so muß man auch die Tugend für angeboren halten, denn auch die haben weise Männer stets gehabt.

§ 16. So stand die Sache offenbar im ganzen Heidentum, und selbst unter den Juden, Christen und Mohammedanern, die nur einen Gott anerkennen, haben diese Lehre und die Sorgfalt, womit bei diesen Nationen den Menschen richtige Begriffe von Gott beigebracht werden, nicht zu bewirken vermocht, daß sie übereinstimmende und wahre Ideen von ihm haben. Wie viele würden sich sogar unter uns bei näherer Nachfrage finden lassen, die sich ihn in der Gestalt eines im Himmel thronenden Mannes vorstellen, und manche andere absurde und unpassende Begriffe von ihm hätten. Unter den Christen sowohl wie unter den Türken hat es ganze Sekten gegeben, die das im Ernste bekannten und dafür stritten, sowie, daß die Gottheit ein körperliches Wesen und von menschlicher Gestalt sei; und wenn sich auch unter uns wenige finden, die sich selbst für Anthropomorphiten erklären (obgleich mir einige, die dies thaten, begegnet sind), so glaube ich doch, daß jemand, der sich das Aufsuchen zum Geschäfte machte, unter den unwissenden und schlecht unterrichteten Christen bei vielen jene Meinung antreffen würde. Man möge nur mit Bauersleuten fast von jedem Alter, oder mit jungen Leuten fast von jedem Stande reden, und man wird finden, daß, obgleich sie den Namen Gottes häufig im Munde führen, doch die Vorstellungen, die sie damit verbinden, so seltsam, niedrig und jämmerlich sind, daß man nicht glauben kann, sie seien ihnen von einem vernünftigen Manne gelehrt, geschweige denn, sie seien von dem Finger Gottes selbst geschriebene Charaktere. Auch sehe ich nicht ein, weshalb es der Güte Gottes mehr Abbruch thun sollte, daß er uns Geister gegeben hat, ohne sie mit Ideen von ihm selbst auszustatten, als daß er uns mit nackten Leibern in die Welt geschickt hat, und daß keine Kunst oder Geschicklichkeit mit uns geboren wird; denn da wir mit Fähigkeiten versehen sind, um sie zu erwerben, so beruht es auf einem Mangel an Fleiß und Über-

legung bei uns und nicht an Güte bei ihm, wenn wir sie nicht besitzen. Es ist eben so gewiß, daß es einen Gott giebt, als daß die Scheitelminkel, die von zwei sich schneidenden geraden Linien gebildet werden, einander gleich sind. Es hat niemals ein vernünftiges Wesen gegeben, das diesen Sätzen nicht beigestimmt haben sollte, wenn es sich ernstlich darauf legte, ihre Wahrheit zu prüfen, obgleich es zweifelsohne viele Menschen giebt, die sich über den einen wie über den anderen in Unwissenheit befinden, weil sie ihre Gedanken niemals darauf gerichtet haben. Wenn jemand dies allgemeinen Beifall nennen will (der eine weitere Ausdehnung nicht haben kann), so gebe ich einen solchen gerne zu, aber ein allgemeiner Beifall von dieser Art beweist nicht mehr, daß die Idee Gottes, als daß die Idee von Scheitelminkeln angeboren ist.

§ 17. Wenn die Idee Gottes nicht angeboren ist, so läßt sich das von keiner anderen annehmen. — Weil demnach, obgleich das Wissen vom Dasein eines Gottes die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft ist, doch — wie aus dem Gesagten, denke ich, erhellt — die Idee von ihm nicht angeboren ist, so wird sich, wie ich glaube, kaum eine andere Idee finden lassen, die Anspruch darauf hätte; denn wenn Gott irgend welchen Eindruck, irgend welche Schriftzüge dem menschlichen Geiste beigebracht hat, so muß man das vernünftigerweise am meisten von einer klaren und gleichförmigen Idee seiner selbst erwarten, soweit wie unsere schwache Fassungskraft imstande gewesen wäre, ein so unbegreifliches und unendliches Objekt aufzunehmen. Da aber unser Bewußtsein anfangs leer von der Idee ist, an deren Besitz uns am meisten liegt, so begründet das eine starke Vermutung gegen alle anderen angeborenen Charaktere. Ich muß gestehen, daß ich, soweit meine Beobachtung reicht, keine finden kann, und es würde mich freuen, von jemand anders eines Besseren belehrt zu werden.

§ 18. Die Idee der Substanz ist nicht angeboren. — Ich räume ein, daß es eine andere Idee giebt, deren Besitz für die Menschen von allgemeinem Nutzen sein würde, wie denn all-

gemein so gesprochen wird, als wenn sie dieselbe hätten; und das ist die Idee der Substanz, die wir durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung weder besitzen noch erlangen können. Wenn die Natur Sorge trug, uns mit gewissen Ideen zu versehen, so dürfen wir wohl erwarten, daß es solche seien, die wir uns durch unser eigenes Vermögen nicht verschaffen können; wir sehen aber im Gegenteil, daß, weil jene Idee nicht auf eben den Wegen in unser Bewußtsein gelangt, wie unsere Ideen im allgemeinen thun, wir von der Substanz überhaupt keine klare Idee haben, und deshalb mit diesem Wort nur eine unbestimmte Hypothese von, wir wissen nicht was, bezeichnen, d. h. von etwas, wovon wir keine besondere, deutliche, positive Idee haben, was wir für die Unterlage oder den Träger der uns bekannten Ideen halten.

§ 19. Sätze können nicht angeboren sein, weil es keine angeborenen Ideen giebt. — Mag man demnach über angeborene Grundsätze, seien es spekulative oder praktische, reden, was man will, so läßt sich mit ebensoviel Wahrscheinlichkeit behaupten, daß jemand hundert Pfund Sterling in der Tasche habe, während man leugnet, daß er einen Pfennig, einen Schilling, eine Krone oder andere Münzen, die jene Summe ausmachen könnten, bei sich führe, als sich denken läßt, daß gewisse Sätze angeboren seien, wenn man dies von den Ideen, die sie betreffen, auf keine Weise voraussetzen darf. Die allgemeine Annahme und der gezollte Beifall beweisen ganz und gar nicht, daß die in ihnen zum Ausdruck gelangten Ideen angeboren sind, denn in vielen Fällen wird, gleichviel wie die Ideen dorthin gekommen, den Worten, die deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ausdrücken, notwendig beigestimmt werden. Jeder, der wahre Ideen von Gott und Verehrung hat, wird dem Satze beistimmen, daß Gott verehrt werden müsse, wenn dieser in einer ihm verständlichen Sprache ausgedrückt wird; und jeder vernünftige Mensch, der heute nicht an ihn gedacht hat, mag bereit sein, diesem Satze morgen beizustimmen; und doch läßt sich ganz flüchtig annehmen, daß die eine von diesen Ideen oder beide Millionen

von Menschen heute fehlen. Denn, wenn wir einräumen wollen, daß Wilde und die meisten Leute vom Lande Ideen von Gott und Verehrung haben (was eine Unterhaltung mit ihnen nicht leicht glaublich machen wird), so denke ich doch, daß sich von wenigen Kindern annehmen läßt, sie seien im Besitze dieser Ideen, die sie also zu der einen oder der anderen Zeit sich erst werden aneignen müssen, und alsdann werden sie auch anfangen, jenem Satze beizustimmen und ihn später kaum jemals wieder in Frage stellen. Aber solch ein Beifall sofort nach dem Hören beweist das Angeborensein der Ideen nicht mehr, als es bewiesen ist, daß ein Blindgeborener (dem der Star morgen gestochen werden wird) angeborene Ideen von der Sonne oder dem Lichte, oder dem Safran, oder der gelben Farbe gehabt hat, weil er, nachdem seine Augen klar geworden, dem Satze, daß die Sonne hell, oder der Safran gelb sei, sicherlich beistimmen wird; und wenn solch ein Beifall sofort nach dem Hören das Angeborensein der Ideen nicht beweisen kann, so kann er deshalb das noch weniger für die aus diesen Ideen gebildeten Sätze. Wenn jemand irgend welche angeborene Ideen hat, so würde ich froh sein von ihm zu hören, welche und wie viele das sind.

§ 20. Das Gedächtnis enthält keine angeborenen Ideen. — Es möge mir gestattet sein, noch hinzuzufügen, daß, wenn es angeborene Ideen gäbe, im Geiste enthaltene Ideen, an die er nicht wirklich dächte, diese im Gedächtnis aufbewahrt sein und von dort durch die Erinnerung vor Augen gebracht werden müßten; d. h. man müßte, wenn sie erinnert würden, wissen, daß sie früher einmal als Wahrnehmungen im Geiste gewesen seien, es wäre denn, daß es eine Erinnerung geben könnte, wobei nichts erinnert würde. Denn erinnern heißt, etwas mit Hilfe des Gedächtnisses wahrnehmen, oder mit dem Bewußtsein, daß es früher erkannt oder wahrgenommen worden sei; jede Idee, die ohnedem dem Geiste gegenwärtig wird, ist neu und nicht erinnert; in dem Bewußtsein, daß sie schon früher dem Geiste gegenwärtig war, liegt der Unterschied der Erinnerung von allen anderen Weisen des Denkens. Eine Idee, die der Geist sich niemals zum Be-

wußtsein gebracht hat, ist noch niemals im Geiste gewesen. Jede im Geiste befindliche Idee ist entweder eine gegenwärtige Wahrnehmung, oder sie ist, nachdem sie dies gewesen, dergestalt in ihm, daß sie durch das Gedächtnis wieder zu einer gegenwärtigen Wahrnehmung gemacht werden kann. Wenn eine Idee ohne Beihülfe des Gedächtnisses wirklich wahrgenommen wird, so erscheint sie vor dem Verstande immer als etwas vollkommen Neues und Unbekanntes. Wenn das Gedächtnis eine Idee wirklich vor Augen bringt, so geschieht das immer mit dem Bewußtsein, daß sie schon früher dort gewesen und dem Geiste nicht völlig fremd sei. Dafür, ob sich das nicht so verhält, berufe ich mich auf die eigene Beobachtung eines jeden, und dann bitte ich um ein Beispiel von einer vermeintlich angeborenen Idee, die (ehe ein Eindruck derselben auf die hernach zu erwähnende Weise erfolgt ist) jemand wieder beleben, deren er sich als einer ihm früher bekannt gewordenen erinnern kann; indem es ohne dies Bewußtsein einer früheren Wahrnehmung keine Erinnerung giebt und keine Idee, die ohne dasselbe dem Geiste gegenwärtig wird, erinnert oder aus dem Gedächtnis aufgetaucht ist, noch auch von ihr sich sagen läßt, sie sei schon vor jenem Erscheinen in dem Geiste enthalten gewesen; denn, was nicht entweder wirklich vor Augen steht, oder im Gedächtnis bewahrt ist, das ist auf keine Weise im Geiste enthalten und verhält sich ganz so, als wenn es sich niemals dort befunden hätte. Angenommen, ein Kind hätte den Gebrauch seiner Augen so lange, bis es die Farben kannte und unterschiede, dann aber verschlöße der Star ihm die Fenster, es befände sich 40 oder 50 Jahre lang vollkommen im Dunkel und verlöre in dieser Zeit jede Erinnerung an die Ideen der Farben, die es früher hatte. In diesem Falle befand sich ein blinder Mann, mit dem ich einstmals sprach, der sein Gesicht in der Kindheit durch die Blattern verloren und von den Farben ebensowenig eine Vorstellung hatte, wie ein Blindgeborener. Nun frage ich, ob jemand behaupten kann, dieser Mann habe noch damals in seinem Geiste Ideen von Farben gehabt, mehr wie ein Blindgeborener? Und ich denke, niemand wird sagen, daß einer von beiden in seinem

Geiste überhaupt irgend welche Idee von Farben hatte. Wird ihm der Star gestochen, dann werden seinem Geiste durch das wiederhergestellte Gesicht die Ideen der Farben (deren er sich nicht erinnert) de novo zugeführt, und zwar ohne irgend welches Bewußtsein früherer Bekanntschaft, und nun kann er im Dunkeln diese wieder beleben und sich ins Bewußtsein zurückrufen. In diesem Falle sagt man von allen diesen Ideen der Farben, die, wenn sie nicht vor Augen stehen, sich mit dem Bewußtsein früherer Bekanntschaft beleben lassen, sie seien im Geiste, weil sie solchergestalt im Gedächtnis enthalten sind. Die Nutzenanwendung, die ich hiervon mache, besteht darin, daß jede Idee, die im Geiste enthalten ist, ohne wirklich vor Augen zu stehen, sich nur deshalb dort befindet, weil sie im Gedächtnis aufgehoben ist; daß sie im Geiste nicht enthalten ist, wenn sie im Gedächtnis fehlt; und daß, wenn sie im Gedächtnis bewahrt ist, sie von diesem nicht wirklich vor Augen gebracht werden kann ohne eine Wahrnehmung davon, daß sie aus dem Gedächtnis herkommt, d. h. daß sie früher bekannt geworden war und jetzt erinnert wird. Giebt es also angeborene Ideen, so müssen sie im Gedächtnis oder sonst nirgends im Geiste vorhanden sein; sind sie im Gedächtnis, so lassen sie sich ohne einen von außen kommenden Eindruck beleben, und jedesmal, wenn sie dem Geiste gegenwärtig gemacht werden, werden sie erinnert, d. h. sie führen eine Wahrnehmung davon mit sich, daß sie demselben nichts völlig Neues sind. Denn das ist ein beständiger und charakteristischer Unterschied zwischen dem, was im Gedächtnis oder im Geiste enthalten ist und nicht ist, daß alles, was nicht im Gedächtnis enthalten ist, wenn es im Bewußtsein auftritt, immer als etwas vollkommen Neues und früher Unbekanntes erscheint, was aber im Gedächtnis oder im Geiste enthalten ist, wenn es durch das erstere vorgeführt wird, nicht als etwas Neues erscheint, vielmehr der Geist es in sich findet und weiß, daß es schon früher da gewesen ist. Hieran läßt sich prüfen, ob es, bevor durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung ein Eindruck erfolgt, irgend welche angeborene Ideen im Geiste giebt. Es wäre mir sehr erwünscht, jemand zu treffen,

der sich irgend einer solchen zu der Zeit, als er zum Vernunftgebrauch kam, oder zu irgend einer anderen Zeit erinnert hätte, und dem sie zu keiner Zeit nach seiner Geburt etwas Neues gewesen wären. Wenn aber jemand behaupten will, es gebe Ideen im Geiste, die nicht im Gedächtnis enthalten seien, so bitte ich ihn, sich näher zu erklären und, was er sagt, verständlich zu machen.

§ 21. Grundsätze sind nicht angeboren, weil sie wenig nützen oder unsicher sind. — Außer dem bereits Gesagten giebt es noch einen anderen Grund, weshalb ich bezweifle, daß diese oder irgend welche anderen Grundsätze angeboren sind. Da ich völlig überzeugt davon bin, daß der unendlich weise Gott alle Dinge mit vollkommener Weisheit geschaffen hat, so kann ich es mir nicht genügend erklären, weshalb man annehmen sollte, daß er dem menschlichen Geiste gewisse allgemeine Grundsätze aufpräge, wovon die vermeintlich angeborenen, welche die Spekulation betreffen, nicht viel Nutzen bringen und die, welche die Praxis betreffen, nicht von selbst einleuchtend sind, beide endlich von gewissen anderen Wahrheiten, die nicht angeboren sein sollen, sich nicht unterscheiden lassen. Denn zu welchem Zwecke sollten dem Geiste durch den Finger Gottes Schriftzüge eingegraben sein, die sich dort nicht deutlicher zeigen als die später hineingelangten, oder sich von diesen nicht unterscheiden lassen? Wenn jemand meint, es gebe dort solche angeborene Ideen und Sätze, die sich durch ihre Klarheit und Nützlichkeit von allem Hinzugekommenen und Erworbenen im Geiste unterscheiden ließen, so wird es für ihn nicht schwer sein, uns zu sagen, was sie enthalten, und dann wird jedermann zu einem Urtheil darüber imstande sein, ob sie solcher Art seien oder nicht; weil, wenn es solche angeborene Ideen und Eindrücke gäbe, die sich deutlich von allen anderen Wahrnehmungen und Erkenntnissen unterscheiden, jedermann die Bestätigung dafür in sich finden müßte. Über die Augencheinlichkeit dieser vermeinten angeborenen Axiome habe ich mich schon geäußert; über ihren Nutzen werde ich weiterhin Gelegenheit finden, mehr zu sagen.

§ 22. Der Unterschied in den Entdeckungen der Menschen hängt von der verschiedenen Anwendung ihrer Fähigkeiten ab. — Um zum Schlusse zu kommen: einige Ideen bieten sich dem Verstande aller Menschen ohne weiteres dar; einige Arten von Wahrheiten ergeben sich aus irgend welchen Ideen, sobald wie der Verstand sie in Sätze bringt; andere Wahrheiten erfordern, daß eine Reihe von Ideen in Ordnung gebracht, daß diese gehörig miteinander verglichen, und daß mit Aufmerksamkeit Schlüsse gezogen werden, bevor sie entdeckt werden und Beifall finden können. Von der ersten Klasse hat man wegen ihrer allgemeinen und leichten Annahme einige irrthümlicherweise für angeboren gehalten, in Wahrheit werden jedoch Ideen und Kenntnisse ebensowenig mit uns geboren wie Künste und Wissenschaften, wenn auch einige von ihnen sich unserer Auffassungsgabe leichter darbieten als andere, und deshalb allgemeiner angenommen werden; obgleich auch das in dem Maße geschieht, wie die Organe unseres Körpers und die Kräfte unseres Geistes zufällig gebraucht werden, indem Gott den Menschen mit Fähigkeiten und Mitteln ausgestattet hat, um ihrer Anwendung entsprechend Wahrheiten zu entdecken, anzunehmen und zu bewahren. Die große Verschiedenheit, die sich in den Kenntnissen der Menschen findet, rührt von dem verschiedenen Gebrauch her, den sie von ihren Fähigkeiten machen; während einige (und zwar die meisten) die Dinge auf Treu und Glauben annehmen, und ihr Vermögen der Bestimmung mißbrauchen, indem sie aus Trägheit ihren Verstand zum Sklaven der Vorurtheile und Befehle anderer bei Lehren machen, die sie, um ihrer Pflicht zu genügen, sorgfältig prüfen, nicht aber blind mit unbedingtem Vertrauen hinunterschlucken müßten, beschäftigen andere ihre Gedanken nur mit einigen wenigen Dingen, werden mit diesen hinlänglich bekannt, erlangen einen hohen Grad des Wissens von ihnen und bleiben von allen anderen in Unwissenheit, weil sie ihren Gedanken niemals auf der Fährte anderer Nachforschungen freien Lauf lassen. Zum Beispiel: daß die drei Winkel eines Dreiecks genau gleich zwei rechten sind, ist so gewiß wahr, wie irgend etwas sein kann und,

wie ich meine, einleuchtender als manche von den Sätzen, die für Prinzipien gelten; und doch giebt es Millionen, die, so kundig sie auch anderer Dinge sein mögen, dies gar nicht wissen, weil sie niemals über solche Winkel nachgedacht haben; und wer diesen Satz sehr gut kennt, kann doch mit der Wahrheit anderer ebenfalls mathematischer Sätze, die gerade so klar und einleuchtend sind wie dieser, völlig unbekannt sein, weil er bei seinem Auffuchen dieser mathematischen Wahrheiten seinen Gedankengang abgebrochen hat und nicht soweit gelangt ist. Derselbe Fall kann mit Bezug auf die Kenntnis eintreten, die wir vom Dasein einer Gottheit haben, denn obgleich es keine Wahrheit giebt, die man für sich selber zu einleuchtenderer Gewißheit erheben kann, als das Dasein eines Gottes, so kann doch jemand lange ohne irgend welche Kenntnis von einem solchen Wesen leben, wenn er sich an den Dingen genügen läßt, so wie er sie in dieser Welt findet, wie sie zu seinem Vergnügen und seinen Leidenschaften dienen, und nicht ihren Ursachen, Zwecken und wunderbaren Einrichtungen ein wenig weiter nachforscht und die Gedanken hierüber mit Fleiß und Aufmerksamkeit verfolgt. Und wenn jemand anders gesprächsweise ihm eine Kenntnis Gottes in den Kopf gebracht hätte, so mag er sie vielleicht für wahr halten; aber wenn er sie niemals geprüft hat, so wird sein Wissen davon nicht vollkommener sein, als das eines Menschen, dem gesagt worden, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten seien, und der das auf Treu und Glauben annimmt, ohne den Beweis zu prüfen; er mag ihr seine Zustimmung geben wie einer wahrscheinlichen Meinung, aber er hat keine Einsicht in ihre Wahrheit, die doch seine Fähigkeiten bei sorgfältiger Anwendung ihm klar und einleuchtend hätten machen können. Dies jedoch nur beiläufig, um zu zeigen, wie sehr unser Wissen von dem rechten Gebrauch der uns von der Natur gegebenen Kräfte abhängt, und wie wenig von solchen angeborenen Prinzipien, von denen nutzlosweise angenommen wird, alle Menschen trügen sie als Leitzsterne in sich; die allen Menschen bekannt sein müßten, wenn sie da wären, sonst würden sie ohne Zweck da sein, und deren Nichtdasein wir

wohl daraus folgern dürfen, daß sie nicht allen Menschen bekannt sind, und sich nicht von anderen hinzugekommenen Wahrheiten unterscheiden lassen.

§ 23. Jedermann muß für sich selbst nachdenken und erkennen. — Welchen Tadel ein solches Bezweifeln angeborener Grundsätze sich bei denen verdienen mag, die geneigt sein werden, es als eine Zerstörung der alten Grundlagen von Erkenntnis und Gewißheit zu bezeichnen, kann ich nicht sagen; ich schmeichle mir aber wenigstens, daß auf dem von mir verfolgten Wege, weil er der Wahrheit angemessen ist, jene Grundlagen sicherer werden gelegt werden. Dessen bin ich gewiß, daß ich mich nicht bemüht habe, in der nachstehenden Abhandlung irgend einer Autorität entweder zu folgen oder nicht zu folgen; die Wahrheit ist mein einziges Ziel gewesen, und wohin die immer zu führen schien, dahin sind meine Gedanken vorurteilsfrei nachgegangen, unbekümmert darum, ob sich die Fußspuren eines anderen auf eben dem Wege zeigten oder nicht. Nicht als ob es mir an der schuldigen Achtung für die Ansichten anderer Leute fehlte; aber schließlich gebührt doch der Wahrheit die höchste Ehre, und ich hoffe, man wird keine Anmaßung darin erblicken, wenn ich sage, daß wir vielleicht in der Auffindung vernünftiger und kontemplativer Erkenntnisse größere Fortschritte machen würden, wenn wir diese an ihrer Quelle in der Betrachtung der Dinge selbst aussuchten, und mehr von unseren eigenen Gedanken als von denen anderer Leute Gebrauch machten, um sie zu finden; denn ich meine, wir könnten ebenso gut hoffen, mit den Augen anderer Leute zu sehen, als mit ihrem Verstande zu erkennen. Soweit wir die Wahrheit und Vernunft selbst betrachten und begreifen, ebenso weit reicht unser Besitz an reeller und wahrer Erkenntnis. Daß die Gedanken anderer Leute in unserem Gehirn auf und ab wogen, vermehrt unsere Einsicht nicht um ein Sota, auch wenn sie zufällig wahr sind. Was in jenen Wissenschaft war, ist in uns nur Vorurteil, so lange wir unsere Beistimmung nur aus Hochachtung vor gewissen Namen erklären und nicht, wie deren Inhaber unsere Vernunft anwenden, um die Wahrheiten, wo-

durch sie berühmt wurden, zu verstehen. Aristoteles war gewiß ein einsichtsvoller Mann, aber niemand hat ihn jemals um deswillen dafür gehalten, weil er die Meinungen anderer blind annahm oder zuversichtlich wiedergab. Und wenn er nicht dadurch ein Philosoph geworden ist, daß er sich die Grundsätze anderer aneignete, ohne sie zu prüfen, so glaube ich, wird schwerlich sonst jemand auf die Weise einer werden. In den Wissenschaften besitzt jeder so viel, wie er wirklich erkennt und begreift. Was er bloß gelten läßt und auf Treu und Glauben annimmt, sind nur Fetzen, die, so gut sie auch im ganzen Stück gewesen sein mögen, den Gütervorrat dessen, der sie sammelt, nicht merklich vergrößern. Solcher geborgte Reichtum, wenn er gleich Gold in der Hand dessen war, von dem man ihn empfing, wird, wie Feengold, nur aus Blättern und Staub bestehen, wenn man ihn gebrauchen will.

§ 24. Woher der Glaube an angeborene Grundsätze stammt. — Als man gewisse allgemeine Sätze gefunden hatte, die, sobald sie verstanden waren, nicht bezweifelt werden konnten, da war es freilich ein kurzer und leichter Weg zu folgern, daß sie angeboren seien. Dieser Schluß, einmal angenommen, überhob den Trägen der Mühe der Nachforschung, und schnitt bei allem, was einmal für angeboren erklärt worden war, die Fragen der Zweifler ab. Und es war für die, welche Meister und Lehrer sein wollten, kein geringer Vorteil, zum Prinzip der Prinzipien den Satz zu machen, daß Prinzipien nicht in Frage gestellt werden dürften, denn nachdem die Behauptung einmal feststand, daß es angeborene Grundsätze gebe, so befanden ihre Schüler sich in der Notwendigkeit, gewisse Lehren als solche entgegenzunehmen, und das hieß so viel, wie sie des Gebrauches ihrer eigenen Vernunft und Urteilskraft zu entwöhnen und geneigt zu machen, dieselben ohne nähere Prüfung gelten zu lassen und auf Treu und Glauben hin anzunehmen, eine Stellung blinder Gläubigkeit, worin sie sich leichter regieren und für eine gewisse Klasse von Menschen nützlich machen ließen, die das Geschick und das Amt hatten, ihnen Grundsätze beizubringen und sie zu leiten. Auch giebt es

einem Menschen keine geringe Macht über den anderen, wenn er das Ansehen hat, Prinzipien diktieren und unzweifelhafte Wahrheiten lehren zu können, und zu bewirken, daß dieser als einen angeborenen Grundsatz das hinunterschluckt, was den Zwecken des Lehrers dienlich sein mag; wohingegen, *) wenn man untersucht hätte, auf welche Weise die Menschen zur Erkenntnis mancher allgemeinen Wahrheiten gelangen, man gefunden haben würde, daß sie sich im menschlichen Geiste aus dem gehörig erwogenen Wesen der Dinge selbst ergäben, und daß sie durch die Anwendung solcher Fähigkeiten entdeckt seien, die von Natur dazu eingerichtet worden, um sie aufzufassen und zu beurteilen, wenn sie zu dem Ende richtig gebraucht würden.

§ 25. Schluß. — Zu zeigen, wie der Verstand hiebei verfährt, ist der Zweck der folgenden Abhandlung, zu der ich übergehen werde, nachdem ich die Bemerkung vorausgeschickt, daß es, um mir einen Weg zu den Grundlagen zu bahnen, die meiner Meinung nach allein geeignet sind, um darauf die uns mögliche Erkenntnis unseres eignen Wissens sicher aufzubauen, für mich bis hieher nötig gewesen ist, über die Gründe meines Zweifels an angeborenen Grundsätzen Rechenschaft zu geben. Und weil die gegen diese gerichteten Argumente zum Teil sich aus allgemein angenommenen Ansichten ergeben, so bin ich genötigt gewesen, für verschiedene Dinge das Zugeständnis voranzusetzen; was kaum irgend jemand vermeiden kann, der es unternimmt, die Unrichtigkeit oder Unwahrscheinlichkeit irgend eines Lehrsatzes nachzuweisen, da für Streitschriften eben dasselbe zutrifft, wie für die Belagerung von Städten, wobei, falls der Grund, auf dem die Batterien errichtet werden sollen, nur fest ist, nicht weiter danach gefragt wird, von wem er entlehnt ist, oder wem er gehört, wenn er nur eine passende Anhöhe für den obwaltenden Zweck darbietet. Da ich aber in dem folgenden Teile dieser Abhandlung, soweit meine eigene Erfahrung und Beobachtung mir zu statten kommt, ein gleichförmiges und in sich selber

*) Hier knüpft der Gedankengang wieder an den ersten Satz des Paragraphen an.

fest verbundenes Gebäude aufzuführen gedente, so hoffe ich, es auf einem solchen Standpunkt zu errichten, daß ich nicht nötig haben werde, es mit Stützen und Strebepfeilern haltbar zu machen, die auf erborgten oder erbettelten Grundlagen ruhen; oder ich will wenigstens, wenn mein Gebäude sich als ein Lustschloß erweisen sollte, doch versuchen, daß es aus einem Stücke und zusammenhängend sein soll. Ich warne dabei den Leser, nicht unbestreitbare zwingende Beweise zu erwarten, es sei denn, daß er mir das nicht selten von anderen beanspruchte Privilegium einräume, meine Prinzipien als zugegeben betrachten zu dürfen; dann bezweifle ich nicht, daß auch ich beweisen kann. Alles, was ich für die Prinzipien sagen werde, von denen ich ausgehe, ist, daß ich mich wegen ihrer Wahrheit oder Unwahrheit nur auf die eigene vorurteilsfreie Erfahrung und Beobachtung der Menschen berufen kann, und das genügt für jemand, der nicht mehr zu thun verspricht, als seine eigenen Vermutungen über ein ziemlich dunkles Thema offen und frei vorzutragen, ohne ein anderes Ziel als das einer unbefangenen Erforschung der Wahrheit.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Über die Ideen im allgemeinen und ihren Ursprung.

§ 1. Die Idee ist das Objekt des Denkens. — Da jeder mann sich bewußt ist, daß er denkt, und da das, womit sein Geist während des Denkens beschäftigt ist, die vorhandenen Ideen sind, so ist es zweifellos, daß in dem Bewußtsein der Menschen mancherlei Ideen enthalten sind, wie z. B. die mit den Wörtern: Weiße, Härte, Süßigkeit, Denken, Bewegung, Mensch, Elefant, Armee, Trunkenheit u. a. m. bezeichneten. An erster Stelle bedarf es also der Untersuchung, wie man zu ihnen gelangt. Bekanntlich geht eine herrschende Lehre dahin, daß die Menschen angeborene Ideen haben, daß ihrem Geiste beim ersten Anjang seines Daseins ursprüngliche Schriftzüge aufgeprägt seien. Diese

Aufsicht habe ich schon ausführlich geprüft und ich hoffe, was ich in dem vorigen Buche gesagt habe, wird viel leichter Aufnahme finden, wenn ich gezeigt haben werde, woher der Verstand alle seine Ideen gewinnen kann, und auf welchen Wegen und Stufen sie in das Bewußtsein gelangen mögen, wobei ich mich auf jedermanns eigene Beobachtung und Erfahrung berufen werde.

§ 2. Alle Ideen entspringen aus Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung *) — Laßt uns also annehmen, das Bewußtsein sei, sozusagen, ein weißes Blatt Papier, frei von irgend welchen Schriftzügen, ohne alle Ideen; wie wird es damit versehen? Woher empfängt es jene gewaltige Menge, womit die geschäftige und schrankenlose Phantasie des Menschen es in fast endloser Mannigfaltigkeit beschrieben hat? Woher hat es allen den Stoff für das Denken und Erkennen erhalten? Darauf antworte ich mit einem Worte: aus der Erfahrung; in dieser ist unser ganzes Wissen begründet, und aus dieser leitet es schließlich sich selbst ab. Unsere Betrachtung, die entweder auf äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte gerichtet ist, oder auf die innere Thätigkeit unseres Geistes, die von uns selbst wahrgenommen und zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird, versieht unseren Verstand mit allem Material für das Denken. Diese beiden sind die Quellen der Erkenntnis, aus welchen alle Ideen entspringen, die wir haben, oder natürlicherweise haben können.

§ 3. Die Gegenstände der Sinneswahrnehmung sind die eine Quelle der Ideen. — Erstens bringen unsere Sinne, indem sie mit fühlbaren Gegenständen von besonderer Beschaffenheit in Berührung treten, eine Mehrzahl unterschiedener Wahrnehmungen von Dingen in das Bewußtsein gemäß der mannigfachen Art und Weise, wie jene Gegenstände auf sie einwirken, und so kommen wir zu den Ideen, die wir von gelb, weiß, warm, kalt, weich, hart, bitter, süß und alledem haben, was wir sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften nennen, von denen ich sage, die

*) Sensation or reflection.

Sinne bringen sie ins Bewußtsein, indem ich meine, sie bringen von äußeren Gegenständen das ins Bewußtsein, was hier solche Wahrnehmungen hervorruft. Weil diese große Quelle der meisten unserer Ideen ganz von unsern Sinnen abhängt, und durch sie dem Verstande zufließt, nenne ich sie Sinneswahrnehmung.

§ 4. Die Thätigkeiten unseres Geistes sind die andere Quelle derselben. — Zweitens ist die andere Quelle, aus welcher die Erfahrung den Verstand mit Ideen versieht, die Wahrnehmung der Thätigkeiten unseres eigenen Geistes in uns bei seiner Beschäftigung mit den Ideen, die er erhalten hat; aus denen der Verstand, wenn die Seele dazu kommt sie zu betrachten und zu erwägen, mit einer anderen Reihe von Ideen versehen wird, die sich aus äußeren Dingen nicht hätten gewinnen lassen; als da sind: wahrnehmen, denken, zweifeln, glauben, folgern, wissen, wollen und alle die verschiedenen Thätigkeiten unseres Geistes, von welchen wir, indem wir uns ihrer bewußt sind und sie in uns beobachten, ebenso deutliche Ideen für unsern Verstand gewinnen, wie von den Körpern, die auf unsere Sinne einwirken. Diese Quelle von Ideen liegt für jedermann ganz in seinem eignen Innern, und obgleich sie nicht sinnlich ist, insofern sie mit äußeren Gegenständen nichts zu thun hat, ist sie doch etwas sehr ähnliches und könnte ganz passend der innere Sinn genannt werden. Während ich die andere Sinneswahrnehmung nenne, bezeichne ich jedoch diese als Selbstbeobachtung, weil die von ihr gelieferten Ideen mir aus solchen bestehen, die der Geist dadurch gewinnt, daß er seine eigenen Thätigkeiten in seinem Innern in Betracht zieht. Ich wünsche demnach, daß man in dem nächsten Abschnitt dieser Abhandlung unter Selbstbeobachtung die Kenntnisaufnahme des Geistes von seinen eigenen Thätigkeiten und deren Art und Weise verstehe, worin der Grund dafür liegt, daß der Verstand Ideen dieser Thätigkeiten erhält. Diese beiden, sage ich, nämlich äußere materielle Dinge, als Objekte der Sinneswahrnehmung, und unsere eignen inneren Geistesthätigkeiten, als Objekte der Selbstbeobachtung, sind für mich die einzigen Ursprungsstellen, woher alle unsere Ideen ihren Anfang nehmen.

Den Ausdruck „Thätigkeiten“ brauche ich hier in einem weiten Sinne, so daß er nicht bloß die Einwirkungen bezeichnet, die der Geist auf seine Ideen ausübt, sondern auch eine gewisse Art von Einwirkungen, die er zuweilen von ihnen erleidet, wie z. B. die aus einem Gedanken entspringende Zufriedenheit oder Unruhe.

§ 5. Alle unsere Ideen sind aus der einen oder der anderen dieser Quellen entsprungen. — Der Verstand scheint mir nicht den geringsten Schimmer irgendwelcher Ideen zu haben, die er nicht aus einer von diesen beiden Quellen empfängt. Äußere Gegenstände versehen den Geist mit den Ideen sinnlicher Eigenschaften, die aus allen den verschiedenen Wahrnehmungen bestehen, die sie in uns hervorbringen, und der Geist versieht den Verstand mit den Ideen seiner eigenen Thätigkeiten.

Wenn wir uns eine vollständige Übersicht von diesen, ihren verschiedenen Modalitäten, Verbindungen und Beziehungen erworben haben werden, dann werden wir finden, daß darunter unser ganzer Vorrat von Ideen begriffen ist, und daß sich in unserem Bewußtsein nichts befindet, was nicht auf einem von diesen beiden Wegen hineingelangt ist. Man möge nur seine eigenen Gedanken prüfen und seinen Verstand gründlich untersuchen und mir dann sagen, ob unter allen ursprünglichen Ideen, die man dort findet, irgend welche sind, die nicht entweder die Objekte unserer Sinne, oder unsere zu Objekten der Selbstbeobachtung gemachten Geistesthätigkeiten betreffen; und wie groß auch die Masse von Kenntnissen sein möge, die jemand dort intergebracht glaubt, nach genauer Durchmusterung wird er gewahr werden, daß er in seinem Bewußtsein auch nicht eine einzige Idee hat, die nicht durch eine von jenen beiden Klassen von Objekten ihm eingeprägt wäre, obwohl vielleicht, wie wir später sehen werden, durch den Verstand mit unendlicher Mannigfaltigkeit zusammengesetzt und erweitert.

§ 6. Das läßt sich an Kindern beobachten. — Wer den Zustand eines Kindes bei dessen erstem Eintritt in die Welt aufmerksam betrachtet, der wird wenig Ursache finden, es für angefüllt mit einer Menge von Ideen zu halten, die den Kern seines

künftigen Wissens bilden sollen; vielmehr wird es nach und nach mit solchen versehen. Und wenn auch die Ideen von auf der Hand liegenden und alltäglich vorkommenden Eigenschaften der Dinge sich ihm einprägen, bevor das Gedächtnis anfängt über Zeit oder Ordnung Register zu führen, so begegnen ihm doch noch manche ungewöhnliche Eigenschaften oft so spät, daß es wenig Menschen giebt, die sich nicht des Anfangs ihrer Bekanntschaft mit solchen erinnern können; und falls es der Mühe wert wäre, so ließe sich ein Kind ohne Zweifel so erziehen, daß es nur sehr wenige auch von den gewöhnlichen Ideen erlangte, bis es zum Mannesalter herangewachsen wäre. Weil aber alle zur Welt Geborenen von Körpern umgeben sind, die beständig und verschiedenartig auf sie einwirken, so wird, man mag dafür sorgen oder nicht, eine Mannigfaltigkeit von Ideen dem Bewußtsein des Kindes eingeprägt. Licht und Farben sind überall geschäftig zur Hand, wenn das Auge nur offen ist: Töne und gewisse tastbare Eigenschaften verfehlen nicht, die ihnen entsprechenden Sinne zu reizen, und den Eintritt in das Bewußtsein zu erzwingen; aber es wird doch, denke ich, leicht zugegeben werden, daß, wenn ein Kind auf einen Ort beschränkt würde, wo es nie etwas anderes als schwarz und weiß sähe, bis es erwachsen wäre, der Mann von Scharlach oder Grün nicht mehr Ideen haben würde als jemand, der von Kindesbeinen auf niemals eine Auster oder eine Ananas geschmeckt hat, von diesen besonderen Genüssen.

§ 7. Die Menschen werden mit verschiedenartigen Ideen versehen gemäß den verschiedenen Gegenständen, womit sie sich beschäftigen. — Die Menschen werden also mit mehr oder weniger einfachen Ideen von außen her versehen, je nach dem die Gegenstände, womit sie sich beschäftigen, eine größere oder geringere Mannigfaltigkeit darbieten, und von innen her durch ihre Geistesthätigkeit, je nach dem sie mehr oder weniger auf diese reflektieren. Denn obgleich jemand, der die Thätigkeiten seines Geistes betrachtet, richtige und klare Ideen von ihnen erhalten muß, so wird er doch, falls er nicht sein Denken darauf hinwendet und sie aufmerksam beobachtet, von allen seinen Gei-

Thätigkeiten und allem, was sich daran wahrnehmen läßt, ebenso wenig klare und deutliche Ideen gewinnen, wie von den Einzelheiten einer Landschaft, oder den Theilen und Bewegungen eines Uhrwerks, wenn er nicht seine Augen diesen zuwenden und auf alle ihre Stücke mit Aufmerksamkeit achten will. Das Gemälde oder das Uhrwerk mögen so aufgestellt sein, daß sie ihm jeden Tag in den Weg kommen, dennoch wird er nur eine verworrene Vorstellung von allen den Theilen haben, woraus sie bestehen, bis er sich die Mühe giebt, jeden von diesen besonders mit Aufmerksamkeit zu betrachten.

§ 8. Die Ideen der Selbstbeobachtung werden später erworben, weil dazu Aufmerksamkeit erforderlich ist. — Und hierin erblicken wir den Grund, weshalb die meisten Kinder erst ziemlich spät von ihren eigenen Geistesthätigkeiten Ideen erhalten; ja, manche haben ihr ganzes Leben lang von dem größten Theile derselben keine besonders klaren oder vollkommenen Ideen, weil sie, obgleich ihr Verlauf ununterbrochen stattfindet, doch wie flüchtige Visionen keinen Eindruck machen, der tief genug wäre, um in dem Geiste klare, deutliche, dauernde Ideen zurückzulassen, bis der Verstand sich nach innen auf sich selbst zurückwendet, auf seine eigenen Thätigkeiten reflektiert und sie zum Gegenstande seiner eigenen Betrachtung macht. Wenn die Kinder zuerst zur Welt kommen, sind sie von einer Menge neuer Dinge umgeben, die durch eine beständige Reizung ihrer Sinne den Geist fortwährend auf sich ziehen, der eifrig neue Gegenstände kennen zu lernen sucht und geneigt ist, sich an dem Wechsel derselben zu ergötzen. So werden die ersten Jahre gewöhnlich auf die Zerstreuung des Umherschauens verwendet. In ihnen sind die Menschen damit beschäftigt, sich mit dem bekannt zu machen, was sie außer sich vorfinden, und indem sie so während des Heranwachsens ihre Aufmerksamkeit beständig auf die äußeren Sinneswahrnehmungen richten, reflektieren sie selten in irgend beträchtlichem Maße auf das, was in ihnen vorgeht, bevor sie zu reiferen Jahren gelangen, und manche überhaupt kaum jemals.

§ 9. Die Seele fängt an, Ideen zu haben, wenn sie mit der Wahrnehmung beginnt. — Die Frage, wann der Mensch zuerst Ideen habe, ist gleichbedeutend mit der Frage, wann er anfangs wahrzunehmen, denn Ideen haben und wahrnehmen sind eins und dasselbe. Bekanntlich besteht die Meinung, daß die Seele immer denke, daß sie beständig, so lange wie sie existiere, in sich Ideen wirklich wahrnehme, und daß wirkliches Denken von der Seele ebenso untrennbar sei wie wirkliche Ausdehnung vom Körper. Wäre dies richtig, dann hieße, nach dem Anfange der Ideen eines Menschen fragen, ebensoviele wie, nach dem Anfange seiner Seele fragen, denn jener Meinung zufolge würden die Seele und deren Ideen wie der Körper und dessen Ausdehnung beide zu gleicher Zeit anfangen zu existieren.

§ 10. Die Seele denkt nicht immer; dafür mangelt es an Beweisen. — Ob man annehmen soll, daß die Seele vor, oder zugleich mit, oder etwas nach den ersten Rudimenten der Organisation oder den Anfängen des leiblichen Lebens entstehe, das überlasse ich der Erörterung anderer, die sorgfältiger über dieses Thema nachgedacht haben. Ich gestehe aber, daß ich eine von den einfältigen Seelen besitze, die nicht bemerken, daß sie immer Ideen betrachten und auch nicht begreifen können, daß es für die Seele irgendwie notwendiger sei, immer zu denken, als für den Körper, sich immer zu bewegen, da die Wahrnehmung von Ideen (meiner Auffassung der Sache nach) für die Seele dasselbe ist, was die Bewegung für den Körper, nicht ihr Wesen, sondern eine von ihren Thätigkeiten; weshalb es, so gewiß auch das Denken als die eigenthümliche Thätigkeit der Seele betrachtet werden mag, doch nicht notwendig ist anzunehmen, daß diese beständig denkend, beständig in Thätigkeit sein müsse. Vielleicht ist dies das Vorrecht des unendlichen Schöpfers und Erhalters der Dinge, der niemals schlummert oder schläft, es kommt aber keinem endlichen Wesen zu, wenigstens nicht der menschlichen Seele. Aus der Erfahrung wissen wir mit Sicherheit, daß wir zuweilen denken, und ziehen daraus den unfehlbaren Schluß, daß es in uns etwas giebt, was die Kraft zu denken besitzt; ob aber

diese Substanz beständig denkt oder nicht, darüber können wir keine weitere Gewißheit haben, als die Erfahrung uns darbietet; denn wenn man sagt, das wirkliche Denken sei der Seele wesentlich und von ihr untrennbar, so setzt man stillschweigend voraus, was gerade fraglich ist, und beweist es nicht mit Gründen, was notwendig geschehen muß, wo es sich nicht um einen von selbst einleuchtenden Satz handelt. Ob aber: „die Seele denkt immer“, ein von selbst einleuchtender Satz sei, dem jedermann beim ersten Hören zustimme, das möge ein jeder sich selbst sagen. Ob ich während der letzten Nacht überhaupt gedacht habe oder nicht, wird bezweifelt; da hier eine Thatjache in Frage steht, so begeht man eine *petitio principii*, wenn man als Beweis dafür einen Obersatz beibringt, der gerade mit der bezweifelten Thatjache identisch ist; ein Verfahren, wodurch sich alles Mögliche beweisen läßt; man braucht nur vorauszusetzen, daß alle Uhren denken, während ihre Unruhe schwingt, dann ist es hinlänglich bewiesen und außer Zweifel, daß meine Uhr die ganze letzte Nacht hindurch gedacht hat. Wer aber nicht sich selbst täuschen will, muß seinen Obersatz auf Thatjächliches stützen und aus sinnlicher Erfahrung ableiten, und nicht schließen, daß sich etwas thatsächlich so oder so verhalte wegen seines Obersatzes, d. h. weil er voraussetzt, es sei so; eine Art des Beweisens, die darauf hinausläuft, daß ich notwendig die ganze letzte Nacht hindurch gedacht haben muß, weil jemand anders annimmt, daß ich immer denke, obgleich ich selbst es nicht bemerken kann, daß ich das immer thue.

Aber Leute, die in ihre eigenen Ansichten verliebt sind, setzen nicht bloß das voraus, was gerade fraglich ist, sondern behaupten auch falsche Thatjachen; wie könnte sonst jemand mir den Beweis unterschieben, ein Ding sei nicht, weil wir es nicht bemerken, während wir schlafen. Ich sage nicht, der Mensch habe keine Seele, weil er deren Existenz während seines Schlafes nicht bemerke, sondern ich sage, er könne zu keiner Zeit im Wachen oder Schlafen denken, ohne dies gewahr zu werden. Daß wir es gewahr werden, ist für nichts sonst notwendig als für unsere Gedanken; für diese aber ist es notwendig und wird es für sie stets

sein, so lange wir nicht denken können, ohne uns dessen bewußt zu sein.

§ 11. Sie ist sich dessen nicht immer bewußt. — Ich gebe zu, daß die Seele eines wachenden Menschen niemals ohne Gedanken ist, weil das Denken den Zustand des Wachseins ausmacht; ob aber der traumlose Schlaf nicht den ganzen Menschen ergreift, seinen Geist so gut wie den Körper, mag wohl der Erwägung eines Wachenden wert sein, da es schwer begreiflich ist, daß ein Wesen denken, und sich dessen nicht bewußt sein sollte. Wenn die Seele in einem Schlafenden denkt, ohne sich dessen bewußt zu sein, so frage ich, ob sie während solches Denkens irgendwie Lust oder Leid empfindet, oder glücklich oder unglücklich sein kann? Ich bin gewiß, der Mensch kann das ebensowenig, wie das Bett oder der Erdboden, worauf er liegt, denn glücklich oder unglücklich sein, ohne ein Bewußtsein davon zu haben, scheint mir ein völliger Selbstwiderspruch und ganz unmöglich zu sein. Oder, wenn es möglich wäre, daß die Seele, während der Körper im Schlafe läge, ihre Gedanken, Genüsse und Sorgen, ihre Freuden oder Leiden für sich besonders haben könnte, so daß der Mensch davon nichts wüßte, und keinen Teil daran nähme, dann würde es gewiß sein, daß der schlafende Sokrates und der wachende Sokrates nicht dieselbe Person wären; vielmehr würden dessen Seele während seines Schlafes und der aus Leib und Seele bestehende Mensch Sokrates, während er wachte, zwei Personen sein, weil der wachende Sokrates von dem Glück oder Unglück seiner Seele, welche diese während seines Schlafes für sich allein empfände, ohne daß er etwas davon bemerkte, ebensowenig Kunde haben oder sich darum bekümmern würde, wie um das Glück oder Unglück eines ihm unbekannten Menschen in Indien; denn, wenn wir alles Bewußtsein von unsern Handlungen und Empfindungen, insbesondere von Lust und Leid, und das begleitende Interesse völlig fortnehmen, dann läßt sich kaum noch erkennen, worauf die persönliche Identität beruhen soll.

§ 12. Wenn ein schlafender Mensch denkt, ohne es zu wissen, dann sind der schlafende und der wachende Mensch

zwei Personen. — „Die Seele denkt während eines festen Schlafes“, behauptet man. Während sie denkt und wahrnimmt, ist sie sicherlich für Freude oder Leid ebenso gut empfänglich, wie für irgend welche anderen Wahrnehmungen, und sie muß sich ihrer eigenen Wahrnehmungen notwendig bewußt sein. Aber sie behält alles das für sich; der schlafende Mensch, so viel ist klar, hat von allem dem kein Bewußtsein. Laßt uns nun einmal annehmen, daß die Seele des Rastor, während er schläft, seinen Körper verlasse, was für die Leute, mit denen ich hier zu thun habe, keine unmögliche Annahme ist, da sie so freigebig sind, allen anderen Tieren das Leben ohne eine denkende Seele zuzugestehen (diese Leute können es deshalb nicht für unmöglich oder sich selbst widersprechend halten, daß der Körper ohne die Seele lebe, oder daß die Seele ohne den Körper bestehe, denke und Wahrnehmungen, sogar von Freude oder Leid, habe); laßt uns einmal annehmen, sage ich, daß die Seele des Rastor, während seines Schlafes von seinem Körper getrennt, für sich allein denke; laßt uns ferner annehmen, daß sie zum Schauplatz ihrer Gedanken den Körper eines anderen ohne eine Seele schlafenden Mannes, z. B. des Pollux, wähle (denn wenn Rastors Seele, während er schläft, Gedanken haben kann, von denen Rastor nie etwas erfährt, so kommt nichts darauf an, welchen Ort sie wählt, um dort zu denken), dann haben wir die Körper zweier Menschen, von denen wir annehmen wollen, daß sie wechselweise schlafen und wachen, mit nur einer Seele zwischen ihnen vor uns, und die Seele fährt in dem wachenden Menschen fort zu denken, während der schlafende sich dessen nie bewußt wird, davon niemals die geringste Wahrnehmung hat. Ich frage nun, ob Rastor und Pollux mit nur einer zwischen ihnen wechselnden Seele, die in dem einen denkt und wahrnimmt, was der andere niemals erfährt, und warum er sich niemals bekümmert, nicht zwei voneinander ebenso verschiedene Personen sind, wie Rastor und Herkules, oder wie Sokrates und Plato waren? und ob nicht der eine von ihnen sehr glücklich, und der andere sehr unglücklich sein könnte? Diejenigen, die der Seele für sich besonders ein Denken zuschreiben, dessen sich der

Mensch nicht bewußt wird, machen eben hiemit aus der Seele und dem Menschen zwei Personen; denn ich denke, niemand wird die Identität der Person darin setzen wollen, daß die Seele gerade mit denselben numerisch identischen Stoffpartikeln verbunden sei; denn wenn das zur Identität erforderlich wäre, dann würde es bei dem beständigen Wechsel der Partikeln unseres Leibes unmöglich sein, daß irgend jemand zwei Tage oder zwei Augenblicke hintereinander dieselbe Person bliebe.

§ 13. Es ist unmöglich denen, die schlafen ohne zu träumen, zu beweisen, daß sie denken. — So erschüttert meiner Meinung nach jedes feste Schläfchen die Lehre derer, die behaupten, daß die Seele beständig denke. Denen wenigstens, die irgend einmal schlafen ohne zu träumen, läßt sich niemals überzeugend darthun, daß ihre Gedanken mitunter vier Stunden lang geschäftig seien, ohne daß sie etwas davon wissen, und wenn sie auf der That betroffen, und mitten in jener schlafenden Betrachtung aufgeweckt werden, irgendwie Auskunft darüber geben können.

§ 14. Mit Unrecht wird geltend gemacht, daß die Menschen träumten, ohne sich dessen zu erinnern. — Vielleicht wird man sagen, die Seele denke selbst im tiefsten Schlafe, aber das Gedächtnis halte dies nicht fest. Daß die Seele des schlafenden Menschen in dem einen Augenblick mit Denken beschäftigt sein, und im nächsten Augenblick die des wachenden von allen ihren Gedanken nicht ein Jota erinnern und außer stande sein sollte, sich etwas davon wieder zu vergegenwärtigen, ist schwer zu begreifen, und es würde ein besserer Beweis als die bloße Versicherung dazu gehören, es glaublich zu machen; denn wer kann ohne weitere Umstände, bloß, weil es ihm gesagt wird, sich vorstellen, daß der größte Teil der Menschen während ihrer ganzen Lebensdauer täglich einige Stunden lang etwas dächte, wovon sie sich schlechthin nichts erinnern könnten, selbst wenn sie mitten in jenen Gedanken danach gefragt würden? Ich glaube, die meisten Menschen bringen einen großen Teil ihres Schlafes hin, ohne zu träumen. Ich kannte einmal jemanden, der zum Gelehrten er-

zogen war, und kein schlechtes Gedächtnis besaß, der sagte mir, er habe in seinem Leben niemals geträumt, bis er das Fieber bekommen habe, wovon er damals (etwa in seinem 25. oder 26. Lebensjahre) soeben genesen war. Vermuthlich bietet die Welt mehr solche Beispiele dar, wenigstens wird die Bekanntschaft eines jeden ihn zur Genüge mit Beispielen solcher Personen versehen, die die Mehrzahl ihrer Nächte hinbringen ohne zu träumen.

§ 15. Nach dieser Annahme müßten die Gedanken eines schlafenden Menschen höchst vernünftig sein. — Oft zu denken, ohne jemals eine Erinnerung davon auch nur für einen Augenblick zu behalten, ist eine sehr nutzlose Art des Denkens, und bei einer solchen Beschaffenheit desselben übertrifft die Seele sehr wenig, wenn überhaupt, die eines Spiegels, der beständig eine Mannigfaltigkeit von Bildern oder Ideen aufnimmt, aber keines davon behält; sie entschwinden und vergehen, ohne daß eine Spur von ihnen übrig bleibe; der Spiegel ist niemals besser wegen solcher Bilder und die Seele auch nicht wegen solcher Gedanken. Vielleicht wird man sagen: „in dem wachenden Menschen würden die Stoffe des Leibes beim Denken verwendet und benutzt, und durch die auf das Gehirn gemachten Eindrücke und die nach solchem Denken dort zurückbleibenden Spuren werde die Erinnerung der Gedanken festgehalten; bei ihrem Denken aber, was in einem schlafenden Menschen nicht wahrnehmbar sei, denke die Seele für sich allein, und lasse, weil sie die Organe des Leibes nicht gebrauche, keine Eindrücke auf diesen zurück und folglich keine Erinnerung solcher Gedanken.“ Um nicht nochmals auf die Absurdität zweier verschiedener Personen zurückzukommen, die sich aus dieser Annahme ergibt, erwidere ich ferner, daß man vernünftigerweise schließen muß, der Geist werde alle Ideen, die er ohne Beistand des Körpers auffassen und betrachten kann, auch ohne Hilfe desselben behalten können, sonst würde die Seele oder irgend ein für sich bestehender Geist aus dem Denken nur wenig Vorteil ziehen. Wenn er sich seiner eigenen Gedanken nicht erinnert, wenn er sie nicht für seinen eigenen Gebrauch aufbewahren kann, und nicht fähig ist, sie bei vorkommender Gelegenheit wie-

der hervorzurufen, wenn er auf das Vergangene nicht zurückblicken, und von seinen früheren Erfahrungen, Folgerungen und Betrachtungen keinen Gebrauch machen kann, zu welchem Zwecke denkt er dann? Die, welche aus der Seele um diesen Preis ein denkendes Wesen machen, werden sie kaum zu einem edleren Dinge machen als die, welche von ihnen verdammt werden, weil sie leugnen, daß die Seele etwas mehr sei als der feinste Teil des Stoffes. In den Staub gezeichnete Schriftzüge, die der erste Windhauch verwischt, oder auf einen Atomhaufen gemachte Eindrücke, oder Lebensgeister, sind allesamt ebenso nützlich, und machen das Subjekt ebenso edel, wie die Gedanken einer Seele, die beim Denken vergehen, die, einmal außer Sicht, für immer dahin sind, und keine Erinnerung ihrer selbst zurücklassen. Die Natur bildet nie vortreffliche Dinge für unbedeutende oder gar keine Zwecke, und es ist schwer zu begreifen, daß unser unendlich weiser Schöpfer eine so bewundernswürdige Fähigkeit wie das Denkvermögen, die Fähigkeit, die der Erhabenheit seines eigenen unbegreiflichen Wesens am nächsten kommt, dazu geschaffen haben sollte, um wenigstens während eines Viertels ihrer Dauer hier so vergeblich und fruchtlos angewendet zu werden, daß sie beständig Gedanken erzeugte, ohne irgend einen davon zu erinnern, ohne sich selbst oder anderen irgendwie Gutes zu thun, oder irgend welchem anderen Teil der Schöpfung irgendwie nützlich zu sein. Wenn wir diesen Punkt untersuchen wollten, würden wir, glaube ich nicht finden, daß die Bewegung des toten und empfindungslosen Stoffes irgendwo im Weltall so wenig zu Nutzen kommt, und so völlig weggeworfen wird.

§ 16. Nach dieser Annahme müßte die Seele Ideen haben, die weder von der Sinneswahrnehmung noch von der Selbstbeobachtung herrührten; solche zeigen sich aber nicht. *) — Wir haben allerdings mitunter Beispiele von Wahrnehmung, während wir schlafen, und behalten eine Erinnerung an diese Gedanken; aber wie ungereimt und zusammenhanglos

*) Dies Rubrum gehört wohl zu § 17.

sie meistens sind, wie wenig sie zu der Vollkommenheit und dem geordneten Zustand eines vernünftigen Wesens passen, braucht man niemandem zu sagen, der die Träume kennt. Darüber möchte ich gerne Auskunft erhalten, ob die Seele, wenn sie so für sich allein und gleichsam getrennt von dem Körper denkt, weniger vernünftig verfährt als in Verbindung mit ihm, oder nicht. Wenn ihr abgesondertes Denken weniger vernünftig ist, dann müssen meine Gegner sagen, die Seele verdanke die Vollkommenheit des vernünftigen Denkens dem Leibe; wenn nicht, dann ist es wunderbar, daß unsere Träume meistens so gehaltlos und unvernünftig sind, und daß die Seele von ihren vernünftigeren Selbstgesprächen und Betrachtungen nichts behält.

§ 17. Wenn ich denke, ohne es zu wissen, so kann auch sonst niemand etwas davon gewahr werden.*) — Diejenigen, die uns so zuversichtlich sagen, daß die Seele beständig wirklich denke, sollten uns doch auch mittheilen, welche Ideen es sind, die sich in der Seele des Kindes vor oder gerade bei ihrer Vereinigung mit dem Körper befinden, ehe sie irgend welche durch Sinneswahrnehmung erhalten hat. Die Träume schlafender Menschen bestehen meiner Auffassung nach lediglich aus den wenn auch meistens wunderbarlich zusammengesetzten Ideen der wachenden. Wenn die Seele ihr eigenthümliche Ideen hat, die nicht von Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung herrühren (und das muß sie, wenn sie gedacht hat, bevor sie irgend welche Eindrücke aus dem Körper empfing), dann ist es seltsam, daß sie niemals bei ihrem alleinigen Denken (so alleinig, daß der Mensch selbst es nicht bemerkt) eine davon in dem Augenblicke ihres Erwachens aus diesem festhält, und die Menschen mit neuen Entdeckungen erfreut. Wer kann es vernünftig finden, daß die Seele in ihrer Abgeschlossenheit während des Schlafes viele Stunden lang Gedanken hegen, und doch niemals auf irgend eine der nicht von der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung erborgten Ideen verfallen, oder wenigstens nur solche im Gedäch-

*) Dies Rubrum gehört wohl zu § 19.

nis behalten sollte, die, als durch den Körper veranlaßt, nothwendigertweise für einen Geist weniger natürlich sein müssen? Es ist seltsam, daß die Seele auch nicht einmal während eines ganzen Menschenlebens sich einen ihrer reinen angeborenen Gedanken und der Ideen, die sie besaß, bevor sie irgend etwas von dem Körper erborgte, wieder vergegenwärtigen sollte; daß sie niemals in den Gesichtskreis des wachenden Menschen andere Ideen bringen sollte, als solche, die nach dem Fasse schmecken, und ihren Ursprung augenscheinlich aus ihrer Verbindung mit diesem herleiten. Wenn sie beständig denkt, und somit vor ihrer Vereinigung mit dem Körper Ideen hatte, oder bevor sie von ihm solche empfing, so kann man nicht umhin anzunehmen, daß sie sich während des Schlafes ihrer angeborenen Ideen erinnere, und daß während jener Zurückgezogenheit aus dem Verkehr mit dem Körper, während sie für sich allein denkt, die Ideen, womit sie sich beschäftigt, mitunter wenigstens jene ihr mehr natürlichen und weisensgleichen sein würden, die sie in sich trug, ohne sie vom Körper oder ihren eigenen auf solche*) bezüglichen Thätigkeiten abgeleitet zu haben; und da der wachende Mensch sich dieser niemals erinnert, so müssen wir aus jener Voraussetzung schließen, entweder daß die Seele sich einer Sache erinnert, deren sich der Mensch nicht erinnert, oder aber, daß das Gedächtnis nur Ideen zu bewahren vermag, die vom Körper abgeleitet sind oder von den auf solche bezüglichen Geistessthätigkeiten.

§ 18. Woher weiß jemand, daß die Seele beständig denkt? Denn, wenn das kein von selbst einleuchtender Satz ist, so bedarf er des Beweises. — Es würde mir auch lieb sein, von denen, die so zuversichtlich behaupten, daß die menschliche Seele, oder, was dasselbe ist, daß der Mensch beständig denke, zu erfahren, wie sie zu diesem Wissen gelangen, ja, wie sie zu dem Wissen davon gelangen, daß sie selbst denken, ohne dies selbst gewahr zu werden? Ich fürchte, das heißt so viel wie ohne Beweise überzeugt sein, und ohne Wahrnehmung wissen. Das ist, wie

*) D. h. auf die vom Körper abgeleiteten Ideen.

mir scheinen will, ein unklarer Gedanke, der zur Unterstützung einer Hypothese aufgegriffen worden, nicht aber eine der klaren Wahrheiten, die wir entweder um ihrer eigenen Augenscheinlichkeit willen zugeben müssen, oder weil es der allgemeinen Erfahrung gegenüber unverschämte wäre, sie zu leugnen. Denn das Äußerste, was sich darüber sagen läßt, ist, es sei möglich, daß die Seele immer denke, aber sich dessen nicht immer erinnere; worauf ich erwidere, es ist ebensogut möglich, daß die Seele nicht immer denkt, und viel wahrscheinlicher, daß sie zuweilen nicht denke, als daß sie oft und noch dazu geraume Zeit hindurch denke, sich aber dessen im nächsten Augenblick hernach nicht mehr bewußt sei.

§ 19. Daß jemand sich mit Denken beschäftigen, und doch im nächsten Augenblick dessen nicht mehr erinnern sollte, ist höchst unwahrscheinlich.*) — Voraussetzen, daß die Seele denke, der Mensch aber dies nicht wahrnehme, heißt, wie gesagt, so viel wie zwei Personen in einem Menschen annehmen, und wenn man die Redeweise derer, die das thun, genau betrachtet, so kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, daß sie in der That diese Ausnahme machen; denn diejenigen, die uns versichern, daß die Seele beständig denke, sagen niemals, soweit mir erinnerlich, daß der Mensch beständig denke. Kann die Seele denken, ohne daß der Mensch denkt, oder der Mensch denken ohne sich dessen bewußt zu sein? Das würde man bei andern vielleicht für Kauderwelsch halten. Wenn man sagt, der Mensch denke immer, sei sich dessen aber nicht immer bewußt, so könnte man ebensogut sagen, sein Körper sei ausgedehnt, ohne Teile zu haben, denn es ist ganz ebenso verständlich zu sagen, ein Körper ohne Teile sei ausgedehnt, als daß ein Wesen denke, ohne sich dessen bewußt zu sein oder sein Denken gewahr zu werden. Die so reden, könnten mit ebenso gutem Grunde, wenn ihre Voraussetzung das erforderte, sagen, der Mensch habe beständig Hunger, fühle ihn jedoch nicht immer, weil der Hunger gerade so in

*) Dieses Rubrum, eine Wiederholung der Schlußworte des vorigen Paragraphen, ist wohl zu streichen.

seinem Gefühl besteht, wie das Denken in dem Bewußtsein davon, daß man denke. Wenn man sagt, der Mensch sei sich immer seines Denkens bewußt, so frage ich, woher man das weiß? Bewußtsein ist die Wahrnehmung dessen, was in dem eigenen Geiste des Menschen vor sich geht. Kann jemand anders wahrnehmen, daß mir etwas bewußt sei, während ich selbst das nicht wahrnehme? Das Wissen keines Menschen kann hier über seine Erfahrung hinausreichen. Man erwecke jemanden aus einem tiefen Schlafe, und frage ihn, woran er in dem Augenblicke gedacht habe. Wenn er selbst von nichts weiß, woran er damals dachte, so muß der ein merkwürdiger Gedankenerräter sein, wer ihm versichern kann, daß er Gedanken hatte; könnte dieser nicht mit mehr Grund ihm versichern, daß er nicht geschlafen habe? Das geht über die Philosophie hinaus, und es kann nichts Geringeres als Offenbarung sein, wodurch für jemand anders in meinem Geiste Gedanken aufgedeckt werden, während ich selbst keine dort finden kann; und diejenigen müssen notwendig einen durchdringenden Blick haben, die mit Sicherheit sehen können, daß ich denke, während ich selbst es nicht wahrnehmen kann und erkläre, daß ich nicht denke, und die gleichwohl sehen können, daß Hunde oder Elefanten nicht denken, während diese alle Anzeichen davon geben, die man sich nur vorstellen kann, mit der alleinigen Ausnahme, daß sie es uns nicht mit Worten sagen. Man könnte das wohl für einen Schritt noch über die Rosenkreuzer hinaus halten, da es leichter zu sein scheint, sich selbst für andere unsichtbar, als die ihnen selbst unsichtbaren Gedanken anderer für uns sichtbar zu machen. Man braucht aber nur die Seele als „eine beständig denkende Substanz“ zu definieren, und die Sache ist abgemacht. Wenn diese Definition irgend welche Autorität besitzt, so weiß ich nicht, wozu sie anders dienen kann, als bei vielen Leuten den Argwohn hervorzurufen, daß sie überhaupt keine Seelen haben, weil sie finden, daß ein guter Teil ihres Lebens vergeht, ohne daß sie dächten; denn keine mir bekannten Definitionen, keine Annahmen irgend welcher Sekte sind stark genug, um die beständige Erfahrung zu vernichten, und vielleicht liegt darin,

daß man sich den Schein giebt, etwas über die Schranken der Erfahrung hinaus zu wissen, die Ursache von vielem nutzlosen Zank und Lärm in der Welt.

§ 20. Die Beobachtung von Kindern macht es einleuchtend, daß alle Ideen aus Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung entspringen. — Ich sehe deshalb keinen Grund für den Glauben, daß die Seele denke, bevor die Sinne sie mit Ideen als Denkobjekten versehen haben, und in dem Maße, wie diese sich vermehren und festgehalten werden, gelangt sie durch Übung dazu, ihr Denkvermögen in seinen verschiedenen Zweigen auszubilden, wie auch hernach durch die Zusammensetzung dieser Ideen und die Reflexion auf ihre eigenen Thätigkeiten; sie vermehrt ihren Vorrat sowohl wie ihre Fertigkeit durch Erinnern, Vorstellen, Folgern und andere Weisen des Denkens.

§ 21. Wer sich durch Beobachtung und Erfahrung belehren lassen, und nicht seine eigene Hypothese zum Gesetz der Natur machen will, wird in einem neugeborenen Kinde wenig Zeichen einer an vieles Denken gewöhnten Seele und noch weniger von irgend welchen vernünftigen Schlußfolgerungen finden; und doch kann man sich schwer vorstellen, daß eine vernünftige Seele so viel denken, aber gar keine Schlußfolgerungen ziehen sollte. Und wer erwägen will, daß eben zur Welt gekommene Kinder den größten Teil ihrer Zeit im Schlafe zubringen und selten wach sind, wenn nicht entweder der Hunger sie an die Mutterbrust treibt, oder irgend ein Schmerz (die zudringlichste aller Empfindungen) oder ein anderer heftiger Eindruck auf den Körper den Geist zur Wahrnehmung und Beachtung seiner zwingt: wer, sage ich, dies erwägt, wird vielleicht Grund zu der Annahme finden, daß der Zustand des Fötus im Mutterleibe sich von dem einer Pflanze nicht sehr unterscheidet, jener vielmehr den größten Teil seiner Zeit ohne Wahrnehmung oder Gedanken hinbringt, und sehr wenig Thätigkeit an einem Orte entwickelt, wo er nicht nach Nahrung zu suchen braucht, und von einer immer gleichmäßig weichen Flüssigkeit von nahezu derselben Temperatur umgeben ist, wo die Augen kein Licht trifft, und die so verschlossenen Ohren

für Töne wenig empfänglich sind, und wo es wenig oder gar keine Mannigfaltigkeit oder Wechsel der Objekte giebt, wodurch die Sinne erregt werden könnten.

§ 22. Man verfolge das Verhalten eines Kindes von seiner Geburt an und beobachte die von der Zeit zumege gebrachten Veränderungen, und man wird finden, daß der Geist in dem Maße, wie ihm die Sinne mehr und mehr Ideen zuführen, mehr und mehr erwacht, daß er um so mehr denkt, je mehr Stoff er zum Denken erhält. Nach einiger Zeit fängt das Kind an, die Gegenstände zu kennen, die, weil sie ihm am häufigsten vorkommen, dauernde Eindrücke gemacht haben; so kommt es nach und nach dazu, die Personen, mit denen es täglich verkehrt, zu kennen, und unterscheidet sie von fremden, was ein Beispiel und die Wirkung davon ist, daß es anfängt, die ihm von den Sinnen zugeführten Ideen zu unterscheiden und zu behalten. Und so können wir beobachten, wie der Geist sich allmählich in dieser Fähigkeit vervollkommet, und zu der Übung jener anderen Fähigkeiten fortschreitet, seine Ideen zu erweitern, zusammenzusetzen und zu abstrahieren, aus ihnen Urtheile und Schlüsse zu bilden, und auf alle diese zu reflektieren, wovon ich weiterhin mehr zu reden Gelegenheit finden werde.

§ 23. Wenn man nun fragt, wann der Mensch anfange Ideen zu haben, so, meine ich, lautet die wahre Antwort, wenn er zuerst irgend welche Sinneswahrnehmung hat; denn, weil sich im Geiste keine Ideen als vorhanden zeigen, bevor die Sinne solche hineingeführt haben, so schliesse ich, daß die Ideen gleichzeitig mit der Sinneswahrnehmung im Verstande auftreten, die ein Eindruck auf oder eine Bewegung in einem gewissen Theile des Körpers von solcher Art ist, daß dadurch eine Wahrnehmung im Verstande hervorgebracht wird. Diese von äußeren Gegenständen auf unsere Sinne gemachten Eindrücke sind es, womit der Geist sich zuerst in den Thätigkeiten zu beschäftigen scheint, die wir Wahrnehmung, Erinnerung, Betrachtung, Schlußfolgerung u. s. w. nennen.

§ 24. Der Ursprung alles unseres Wissens. — Mit der

Zeit kommt der Geist dazu, auf das zu reflektieren, was er selbst mit den durch die Sinneswahrnehmung erhaltenen Ideen vornimmt, und versieht sich dadurch mit einer neuen Klasse von Ideen, die ich Ideen der Selbstbeobachtung nenne. Diese*) — die auf unsere Sinne von äußeren Gegenständen gemachten Eindrücke, die für den Geist etwas von außen Kommendes sind, und seine eigenen aus inneren ihm selbst angehörigen Kräften entspringenden Thätigkeiten, die, wenn er selbst auf sie reflektiert, ebenfalls Objekte seiner Betrachtung werden — sind, wie gesagt, der Ursprung alles Wissens. Die erste Fähigkeit des menschlichen Verstandes ist also, daß der Geist imstande ist, die Eindrücke aufzufassen, die entweder von äußeren Objekten durch die Sinne auf ihn gemacht werden oder durch seine eigenen Thätigkeiten, wenn er auf diese reflektiert. Dies ist der erste Schritt, den der Mensch macht, um irgend etwas zu entdecken, und das Grundwerk, um alle Erkenntnis darauf zu bauen, die er in dieser Welt jemals natürlicherweise erlangen wird. Alle jene erhabenen Gedanken, die über die Wolken emporragen, und bis zum Himmel selbst hinaufreichen, haben hier ihren Ausgangs- und Stützpunkt; in dem ganzen ausgedehnten Gebiet, das der Geist durchwandert, in jenen fernliegenden Spekulationen, wodurch er emporgehoben scheinen mag, kommt er auch nicht ein Zota über die Ideen hinaus, die seiner Betrachtung durch die Sinneswahrnehmung oder die Selbstbeobachtung dargeboten sind.

§ 25. Bei der Aufnahme einfacher Ideen ist der Verstand meistens passiv. — Hierbei ist der Verstand rein passiv, und es steht nicht in seiner Macht, ob er diese Anfänge und gewissermaßen Rohstoffe des Wissens haben will oder nicht, denn die Gegenstände unserer Sinne dringen vielfach ihre eigenthümlichen Ideen unserem Geiste auf, wir mögen wollen oder nicht, und die Thätigkeiten unseres Geistes lassen uns wenigstens nicht ohne eine gewisse dunkle Kunde von ihnen bleiben. Niemand

*) Statt These are the impressions lies: These, the impressions etc.

kann von dem, was er thut, wenn er denkt, völlig unwissend bleiben. Wenn diese einfachen Ideen dem Geiste dargeboten sind, so kann der Verstand ihre Annahme ebenso wenig ablehnen, oder sie ändern, wenn sie eingeprägt sind, oder sie auslöschen und selbst neue machen, wie ein Spiegel die Bilder oder Ideen ablehnen, verändern oder auslöschen kann, die die vor ihn gebrachten Gegenstände in ihm hervorrufen. Je nachdem die uns umgebenden Körper verschieden auf unsere Organe einwirken, ist der Geist genötigt die Eindrücke zu empfangen, und kann die Wahrnehmung der mit ihnen verbundenen Ideen nicht vermeiden.

Zweites Kapitel.

über die einfachen Ideen.

§ 1. Nicht zusammengesetzte Erscheinungen. — Um die Natur, die Art und den Umfang unseres Wissens um so besser zu verstehen, ist ein auf unsere Ideen bezüglicher Umstand sorgfältig zu beachten, nämlich daß einige von ihnen einfach und andere zusammengesetzt sind.

Obgleich die Eigenschaften, die auf unsere Sinne einwirken, in den Dingen selbst so miteinander vereinigt und vermischt sind, daß es zwischen ihnen keine Trennung, keinen Abstand giebt, so ist doch klar, daß die von ihnen im Geiste erzeugten Ideen einzeln und unvermischt durch die Sinne eintreten. Denn, obgleich durch das Gesicht und den Tastsinn oft zu gleicher Zeit von demselben Gegenstande her verschiedene Ideen uns zukommen, wie z. B. jemand zugleich Bewegung und Farbe erblickt, und die Hand Weichheit und Wärme an demselben Stücke Wachs fühlt; so sind doch die auf solche Weise in demselben Subjekt vereinigten einfachen Ideen ebenso vollkommen voneinander unterschieden, wie die durch verschiedene Sinne eingeführten, indem die Kälte und Härte, die man einem Eisstücke anfühlt, im Geiste ebenso unterschiedene Ideen ausmachen wie der Geruch und die Weiße einer Lilie, oder wie der Geschmack des Zuckers und der Geruch

der Rose. Und nichts kann für den Menschen deutlicher sein als die klare und bestimmte Wahrnehmung, die er von diesen einfachen Ideen hat, von denen jede, weil sie in sich nicht zusammengesetzt ist, nichts enthält als eine einförmige Erscheinung oder Vorstellung im Bewußtsein, und sich nicht in verschiedene Ideen zerlegen läßt.

§ 2. Der Geist kann sie weder hervorbringen noch zerstören. — Diese einfachen Ideen, der Rohstoff alles unseres Wissens, werden dem Geiste nur auf den beiden oben erwähnten Wegen zugeführt und geliefert, nämlich durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung. Wenn der Verstand einmal mit einem Vorrat solcher einfachen Ideen versehen ist, dann hat er die Kraft sie zu wiederholen, zu vergleichen und in fast endloser Mannigfaltigkeit zu verbinden, und kann so nach Belieben neue zusammengesetzte Ideen bilden. Aber es steht nicht in der Macht des erhabensten Genies oder des ausgebildetsten Verstandes durch irgend welche Lebhaftigkeit oder Mannigfaltigkeit der Gedanken im Geiste auch nur eine neue einfache Idee zu erfinden oder zu gestalten, die nicht auf den vorerwähnten Wegen hineingekommen wäre; und ebensowenig kann irgend eine Kraft des Verstandes die dort vorhandenen zerstören. Denn mit der Herrschaft des Menschen über diese kleine Welt seines eigenen Verstandes ist es beinahe ebenso bestellt, wie mit der über die große Welt der sichtbaren Dinge, worin seine Macht, mit wie viel Kunst und Geschicklichkeit sie auch gehandhabt werden möge, nicht weiter reicht als bis zur Zusammensetzung und Theilung der ihm in die Hände gelieferten Stoffe; dagegen unfähig ist, auch nur die kleinste Partikel von neuem Stoff hervorzubringen, oder ein Atom des schon vorhandenen zu zerstören. Dieselbe Unfähigkeit wird jeder in sich finden, der es unternimmt, in seinem Verstande eine einzige einfache Idee zu gestalten, die er nicht durch seine Sinne von äußeren Gegenständen oder durch Selbstbeobachtung von seinen eigenen auf diese*) bezüglichen Geistesenthätigkeiten erhalten hat. Ich

*) Nämlich die durch die Sinne erhaltenen Ideen.

fordere jedermann zu dem Versuche auf, sich einen Geschmack vorzustellen, den sein Gaumen nie verspürt hat, oder sich von einem Geruche, den er nie in der Nase empfunden hat, eine Idee zu bilden; und wenn er das kann, dann werde ich schließen, daß auch ein Blinder Ideen von Farben, und ein Tauber wahre deutliche Vorstellungen von Tönen habe.

§ 3. Aus diesem Grunde ist es meiner Meinung nach für niemanden möglich, sich an Körpern, sie mögen beschaffen sein, wie sie wollen, andere Eigenschaften, wodurch man von ihnen Kunde erhielte, vorzustellen, als Töne, Geschmack, Gerüche, sichtbare und bei der Betastung fühlbare Qualitäten, obgleich wir nicht glauben können, daß es für Gott unmöglich sei, ein Wesen mit anderen Organen zu erschaffen und mit mehr Wegen, dem Verstande die Kenntniss körperlicher Dinge zuzuführen, als die fünf, die er der gewöhnlichen Zählung nach dem Menschen gegeben hat. Und wären die Menschen nur mit vier Sinnen erschaffen worden, so hätten die Eigenschaften, die den Gegenstand des fünften Sinnes bilden, unserer Erkenntniss, unseren Vorstellungen und Begriffen ebenso fern gelegen, wie jetzt möglicherweise die, welche zu einem sechsten, siebenten oder achten Sinne gehören, obgleich es eine große Ummassung wäre, zu leugnen, daß gewisse andere Geschöpfe in gewissen anderen Theilen dieses gewaltigen und erstaunlichen Weltalls letztere gleichwohl haben können. Wer sich nicht selbst hochmüthig an die Spitze aller Dinge stellt, sondern die Unermeßlichkeit jenes Gebäudes und die große Mannigfaltigkeit ins Auge faßt, die sich in dem kleinen und unbeträchtlichen Theile davon, womit er zu thun hat, finden läßt, wird sich der Ansicht zuneigen, daß es in anderen Wohnungen desselben andere und anders geartete intelligente Wesen geben könne, von deren Fähigkeiten er ebensowenig eine Kenntniss oder Vorstellung habe, wie ein Wurm, der in einem Auszug eines Schrankes eingeschlossen ist, von den Sinnen oder dem Verstande des Menschen, da solche Mannigfaltigkeit und steigende Vortrefflichkeit der Weisheit und Macht des Schöpfers angemessen sind. Ich bin hier der gewöhnlichen Meinung, daß der Mensch nur

fünf Sinne habe, gefolgt, obwohl man vielleicht mit Recht mehr zählen könnte; aber die eine wie die andere Annahme dient für meinen gegenwärtigen Zweck gleich gut.

Drittes Kapitel.

Über die Ideen eines einzelnen Sinnes.

§ 1. Einteilung der einfachen Ideen. — Um die Ideen, die wir durch die Sinneswahrnehmung erhalten, besser kennen zu lernen, wird es für uns nicht undienlich sein, sie mit Bezug auf die verschiedenen Wege zu betrachten, wodurch sie in unser Bewußtsein eintreten, und sich für uns wahrnehmbar machen. Also:

1. Einige kommen uns nur durch einen einzigen Sinn zum Bewußtsein.

2. Andere finden ihren Eingang in dasselbe durch mehr als einen Sinn.

3. Noch andere lassen sich nur durch Selbstbeobachtung gewinnen.

4. Endlich giebt es auch solche, die sich auf allen Wegen der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung Bahn brechen, und dem Geiste zugeführt werden.

Wir wollen diese Klassenweise voneinander gesondert betrachten.

Ideen eines einzigen Sinnes, wie Farben vom Auge, Töne vom Ohre 2c. — Es giebt gewisse Ideen, die nur durch einen Sinn Zugang haben, der für ihre Aufnahme besonders organisiert ist. So treten Licht und Farben, wie weiß, rot, gelb, blau, mit ihren verschiedenen Abstufungen oder Schattierungen und Mischungen, wie grün, scharlach, purpur, seegrün 2c. nur durch die Augen ein; alle Arten der Geräusche, Laute und Töne nur durch die Ohren, die verschiedenen Geschmacksarten und Gerüche durch die Nase und den Gaumen. Und wenn eins oder das andere von diesen Organen oder die Nerven, welche die Leitbahnen sind, um sie von außen zu ihrer Vernehmung im Gehirn —

dem Audienzsaal des Geistes, wenn ich mich so ausdrücken darf, — hinzuführen, so in Unordnung geraten sind, daß sie ihre Funktionen nicht vollziehen, so haben sie keine Hinterthür zum Einlaß, keinen anderen Weg, um in den Gesichtskreis des Verstandes zu gelangen, und von diesem wahrgenommen zu werden.

Die bedeutendsten von den zum Tastsinn gehörigen sind Hitze, Kälte und Solidität, alle übrigen, die fast ausschließlich in der fühlbaren Gestaltung bestehen, wie glatt und rauh, oder in dem mehr oder minder festen Zusammenhang der Teile, wie hart und weich, zäh und spröde, sind bekannt genug.

§ 2. Wenige einfache Ideen haben Namen. — Ich denke es würde nutzlos sein, alle die besonderen einfachen Ideen aufzuzählen, die jedem Sinne angehören. In der That würde es aber auch, wenn wir es wollten, nicht möglich sein, weil den meisten Sinnen sehr viel mehr angehören, als wofür wir Namen haben. Den mannigfaltigen Gerüchen, deren es fast ebenso viele, wenn nicht mehr, als Arten von Körpern in der Welt giebt, fehlen meistens Namen. Duftig und stinkend genügen uns gewöhnlich zur Bezeichnung dieser Ideen, womit effektiv wenig mehr gesagt ist, als wenn man sie angenehm oder unangenehm nennt, obgleich der Geruch einer Rose und eines Veilchens, die beide duften, wohl unterscheidbare Ideen sind. Auch sind die verschiedenen Arten des Geschmacks, wovon wir durch unseren Gaumen Ideen erhalten, kaum besser mit Namen versehen. Süß, bitter, sauer, herbe und salzig sind fast alle Epitheta, die wir haben, um die zahllose Mannigfaltigkeit der Geschmacksempfindungen zu benennen, die nicht nur aus fast jeder Art von Geschöpfen, sondern aus den verschiedenen Teilen derselben Pflanze, Frucht, oder desselben Thieres als unterscheidbare gewonnen werden. Dasselbe läßt sich von Farben und Tönen sagen. Bei der Auskunft, die ich hier über die einfachen Ideen geben will, werde ich mich deshalb begnügen, nur solche zu behandeln, die für unseren gegenwärtigen Zweck am wichtigsten sind, oder von selbst die Aufmerksamkeit wenig auf sich ziehen, obgleich sie

sehr häufig zu den Bestandtheilen unserer zusammengesetzten Ideen gehören, zu denen ich, wie mir scheint, wohl die Solidität zählen darf, von der ich deshalb in dem nächsten Kapitel handeln werde.

Viertes Kapitel.

Über die Solidität.

§ 1. Diese Idee erhalten wir durch den Tastsinn. — Die Idee der Solidität erhalten wir durch unseren Tastsinn, und sie entsteht aus dem Widerstande, den wir in jedem Körper gegen den Eintritt eines anderen Körpers in den von ihm eingenommenen Raum finden, so lange bis er ihn verlassen hat. Es giebt keine Idee, die wir unausgesetzt durch die Sinneswahrnehmung erhielten als die der Solidität. Mögen wir uns bewegen oder ruhen, in welcher Stellung wir uns auch befinden, immer fühlen wir etwas unter uns, was uns stützt, und unser weiteres Abwärtsinken verhindert, und die Körper, die wir täglich anfassen, lassen uns wahrnehmen, daß sie durch eine unüberwindliche Kraft, so lange sie zwischen unseren Händen bleiben, die Teile derselben, die sie drücken, verhindern, sich einander zu nähern. Das, was so die Annäherung zweier gegeneinander bewegten Körper hindert, nenne ich Solidität. Ich will nicht darüber streiten, ob dieses Verständniß des Wortes solid seiner ursprünglichen Bedeutung näher kommt als der Sinn, in dem die Mathematiker es gebrauchen; mir genügt der Gedanke, daß der gewöhnliche Begriff von Solidität meinen Gebrauch des Wortes gestattet, wenn nicht rechtfertigt; wenn aber jemand lieber Undurchdringlichkeit sagen will, so habe ich nichts dagegen. Ich habe nur den Ausdruck Solidität für geeigneter zur Bezeichnung der fraglichen Idee gehalten nicht bloß, weil der gemeine Sprachgebrauch damit übereinstimmt, sondern auch, weil er einen etwas mehr positiven Charakter hat als Undurchdringlichkeit, eine negative Eigenschaft, die vielleicht mehr eine Folge der Solidität als diese selbst ist. Diese Idee scheint unter allen anderen am innigsten

mit dem Körper verbunden und am wesentlichsten für ihn zu sein, so daß sie sich sonst nirgendwo finden oder vorstellen läßt als nur an der Materie. Und obgleich unsere Sinne sie nur an körperlichen Massen von hinlänglicher Größe, um eine Empfindung in uns zu erregen, gewahr werden, so verfolgt doch der Verstand diese Idee, wenn er sie einmal durch solche gröbere fühlbare Körper erhalten hat, weiter, stellt sie sich ebenso gut wie die Gestalt an den kleinsten Stofftheilchen, die existieren können, vor, und erblickt in ihr etwas, was überall jedem gleichviel wie beschaffenen Körper untrennbar inhäriert.

§ 2. Die Solidität erfüllt den Raum. — Dies ist die dem Körper zukommende Idee, wodurch wir ihn als raumerfüllend auffassen. Die Idee der Raumerfüllung besteht darin, daß, wenn wir uns irgend einen Raum als von einer soliden Substanz eingenommen denken, wir uns diese als dergestalt in dessen Besitz vorstellen, daß sie alle anderen soliden Substanzen davon ausschliesse, und zwei andere Körper, die sich in gerader Linie aufeinander zu bewegen, beständig daran hindern werde sich zu berühren, wenn sie sich nicht aus ihrer Lage zwischen ihnen in einer mit deren Bewegungsrichtung nicht parallelen Linie fortbewege. Die Körper, die wir alltäglich handhaben, versehen uns hinlänglich mit dieser Idee der Raumerfüllung.

§ 3. Solidität ist vom Raume verschieden. — Dieser Widerstand, wodurch sie andere Körper aus dem von ihr eingenommenen Raume fernhält, ist so groß, daß keine noch so starke Kraft ihn überwinden kann. Alle Körper der Welt würden, wenn sie von allen Seiten her auf einen Tropfen Wasser drückten, niemals imstande sein, den Widerstand zu überwinden, den dieser, so wenig er auch ist, ihrer wechselseitigen Annäherung entgegenstellen würde, bevor er aus ihrem Wege entfernt wäre; wodurch sich unsere Idee der Solidität sowohl von dem bloßen Raume unterscheidet, der weder eines Widerstandes noch einer Bewegung fähig ist, wie auch von der gewöhnlichen Idee der Härte. Denn man kann sich zwei Körper in gewisser Entfernung voneinander vorstellen, so daß sie sich einander bis zum Zusammentreffen

ihrer Oberflächen nähern können, ohne einen soliden Gegenstand zu berühren und beiseite zu schieben, wodurch wir, wie ich meine, die klare Idee des Raumes ohne Solidität erhalten. Denn (um nicht bis zur Vernichtung irgend eines besonderen Körpers zu gehen) ich frage, ob man nicht die Idee der Bewegung eines einzelnen Körpers für sich allein haben könne, ohne die eines anderen, der unmittelbar in seinen Platz einrückt? Ich denke, die Möglichkeit davon ist einleuchtend, indem die Idee der Bewegung bei einem Körper dieselbe Idee bei einem anderen nicht mehr einschließt, als die Idee einer viereckigen Gestalt bei einem Körper eben diese bei einem anderen. Ich frage nicht, ob die Existenzbedingungen der Körper derart sind, daß thatsächlich der eine sich nicht bewegen kann, ohne daß ein anderer sich ebenfalls bewegte. Hierauf mit ja oder nein antworten, heißt, die Frage nach dem Vakuum als für oder wider entschieden voraussetzen. Meine Frage ist vielmehr, ob man nicht die Idee der Bewegung eines Körpers haben kann, während andere sich in Ruhe befinden? und das wird, denke ich, niemand leugnen. Solchenfalls giebt der von jenem verlassene Ort uns die Idee des bloßen Raumes ohne Solidität, den ein anderer Körper einnehmen mag, ohne entweder Widerstand zu finden oder irgend etwas zu verdrängen. Wenn die Saugstange in einer Pumpe hinaufgezogen wird, so ist der Raum, den sie in dem Rohre einnahm, sicherlich derselbe, mag nun ein anderer Körper der Bewegung der Saugstange folgen oder nicht, und es enthält keinen Widerspruch, daß, wenn ein Körper sich bewegt, ein anderer, der sich mit jenem nur berührt, ihm nicht folge. Die Nothwendigkeit einer solchen Bewegung stützt sich nur auf die Annahme, daß die Welt keinen leeren Raum enthalte, nicht aber auf die deutlichen Ideen von Raum und Solidität, die ebenso verschieden sind wie Widerstand und Nichtwiderstand, Verdrängung und Nichtverdrängung. Und daß die Menschen Ideen vom Raume ohne einen Körper darin haben, das zeigen, wie ich anderswo nachgewiesen habe, klärlich gerade ihre Streitigkeiten über das Vakuum.

§ 4. Und von der Härte. — Die Solidität unterscheidet

sich hiedurch auch von der Härte, indem jene in der Raumerfüllung besteht, und somit in der vollständigen Ausschließung anderer Körper aus dem von ihr eingenommenen Raume, die Härte dagegen in einem festen Zusammenhang der materiellen Teile, wodurch Massen von merklichem Umfang gebildet werden, so daß das Ganze seine Gestalt nicht leicht verändert. In der That sind hart und weich Namen, die wir den Dingen nur nach ihrem Verhältnis zu der Beschaffenheit unseres eigenen Leibes geben, indem wir im allgemeinen das hart nennen, was uns eher Schmerz verursacht, als daß es infolge des Druckes gegen einen Teil unseres Leibes seine Gestalt änderte, dagegen das weich, dessen Teile infolge einer leichten und schmerzlosen Berührung ihre Lage gegeneinander verändern.

Diese Schwierigkeit einer Veränderung in der gegenseitigen Lage der fühlbaren Teile oder der Gestalt des Ganzen giebt jedoch dem härtesten Körper in der Welt nicht mehr Solidität als dem weichsten; der Diamant ist nicht um ein Jota solider als das Wasser. Denn, wenn auch die beiden flachen Seiten zweier Marmorstücke, zwischen denen sich nur Wasser oder Luft befindet, sich einander leichter nähern, als wenn sich ein Diamant dazwischen befände, so liegt dies doch nicht daran, daß die Teile des Diamanten solider wären oder mehr Widerstand leisteten als die des Wassers, sondern daran, daß die Teile des Wassers, weil sie leichter voneinander trennbar sind, sich leichter durch eine seitliche Bewegung entfernen lassen, und für die Annäherung der beiden Marmorstücke Raum geben. Könnten sie davon abgehalten werden, durch jene seitliche Bewegung Platz zu machen, so würden sie die Annäherung der beiden Marmorstücke ebenjogut wie der Diamant für immer verhindern, und es würde ebenso unmöglich sein, ihren Widerstand durch irgend eine Kraft zu überwinden, wie den der Bestandteile eines Diamanten. Der weichste Körper in der Welt wird, wenn er nicht aus dem Wege geschafft wird, ebenso unbefiegbar dem Zusammentreffen zweier anderen Körper widerstehen und zwischen ihnen ausharren, wie der härteste, den man finden oder sich vorstellen kann. Wer einen weichen nach-

giebigen Körper mit Luft oder Wasser wohl anfüllt, wird bald genug seinen Widerstand bemerken, und wer meint, daß nur harte Körper seine Hände davon abhalten können, sich aneinander zu legen, der möge mit der in einem Fußball eingeschlossenen Luft einen Versuch machen. Wie ich gehört habe, ist in Florenz mit einer mit Wasser gefüllten und dicht verschlossenen Hohlkugel aus Gold ein Versuch angestellt worden, der für die Solidität eines so weichen Körpers wie das Wasser einen ferneren Beweis liefert. Denn, als die so angefüllte goldene Kugel unter eine mit der äußersten Gewalt von Schrauben getriebene Presse gelegt ward, brach sich das Wasser durch die Poren jenes sehr dichten Metalles Bahn, und gelangte, weil es im Innern für eine größere Annäherung seiner Teile aneinander keinen Raum fand, auf die Außenseite, wo es sich wie Thau erhob und so herabtröpfelte, bevor die Seiten der Kugel dazu gebracht werden konnten, dem heftigen Druck der Maschine, die sie zusammenpreßte, nachzugeben.

§ 5. Auf der Solidität beruhen Stoß, Widerstand und Antrieb. — Durch diese Idee der Solidität unterscheidet sich die Ausdehnung eines Körpers von der des Raumes, indem die Ausdehnung eines Körpers nichts ist als der Zusammenhang oder die Kontinuität solider, trennbarer und beweglicher Teile, die Ausdehnung des Raumes aber die Kontinuität nicht solider, untrennbarer und unbeweglicher Teile. Auf der Solidität der Körper beruht auch ihr wechselseitiger Stoß, Widerstand und Antrieb. Von dem bloßen Raum also und der Solidität glauben manche Leute (zu denen auch ich gehöre) klare und deutliche Ideen zu haben, und sich den Raum denken zu können ohne etwas darin, was Widerstand leistet, oder von einem Körper fortgestoßen wird. Dies ist die Idee des bloßen Raumes, die sie ebenso klar zu haben glauben, wie irgend eine Idee von körperlicher Ausdehnung, indem die Idee des Abstandes zwischen den gegenüber liegenden Teilen einer konkaven Oberfläche gerade so klar ist ohne wie mit der Idee solider Teile dazwischen; und anderseits glauben sie, unterschieden von der des bloßen Raumes, die Idee von etwas zu haben, das den Raum erfüllt, das durch den Stoß anderer

Körper fortgetrieben werden, oder ihrer Bewegung widerstehen kann. Wenn es andere Leute giebt, die diese beiden Ideen nicht voneinander unterscheiden, sondern sie vermengen und nur eine daraus machen, so weiß ich nicht, wie in solchem Falle Leute, die dieselbe Idee mit verschiedenen Namen oder verschiedene Ideen mit demselben Namen verbinden, sich besser miteinander sollten verständigen können als jemand, der, da er weder blind noch taub ist, von der Scharlachfarbe und dem Tone einer Trompete unterschiedene Ideen hat, sich über die Scharlachfarbe mit dem von mir anderswo erwähnten blinden Manne unterhalten könnte, der sich einbildete, daß die Idee des Scharlachs dem Tone einer Trompete gleichkomme.

§ 6. Was Solidität ist. — Wenn mich jemand fragen sollte, was diese Solidität sei, so verweise ich ihn an die Belehrung durch seine Sinne; er möge einen Kieselstein oder einen Fußball zwischen seine Hände nehmen, und dann versuchen diese aneinander zu bringen, so wird er es erfahren. Wenn er hierin keine hinlängliche Erklärung davon findet, was Solidität sei und worin sie bestehe, so verspreche ich ihm dies zu sagen, wenn er mir sagt, was Denken ist, oder worin es besteht, oder mir erklärt, was Ausdehnung oder Bewegung ist, was vielleicht weit leichter zu sein scheint. Unsere einfachen Ideen sind so, wie die Erfahrung sie uns lehrt; wenn wir aber darüber hinaus versuchen, sie uns durch Worte für den Verstand klarer zu machen, so werden wir nicht mehr Erfolg haben, als wenn wir uns daran machten, die Dunkelheit im Bewußtsein eines Blinden durch Sprechen aufzuheben, und die Ideen von Licht und Farbe in ihn hineinzureden. Den Grund hievon werde ich an einem anderen Orte zeigen.

Fünftes Kapitel.

Über einfache, durch verschiedene Sinne erhaltene Ideen.

Die Ideen, die wir durch mehr als einen Sinn erhalten, sind die des Raumes oder der Ausdehnung, der Gestalt, der Ruhe und der Bewegung, denn diese machen wahrnehmbare Eindrücke sowohl auf die Augen wie auf den Tastsinn, und wir können die Ideen von Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe der Körper sowohl durch Sehen wie durch Tasten empfangen und unserm Verstande vorführen. Da ich aber Gelegenheit finden werde, mich über diese an einem anderen Orte weitläufiger auszulassen, so begnüge ich mich hier mit ihrer bloßen Aufzählung.

Sechstes Kapitel.

Über die einfachen Ideen der Selbstbeobachtung.

§ 1. Einfache Ideen*) sind die auf seine sonstigen Ideen bezüglichen Thätigkeiten des Geistes. — Während der Geist die in den bisherigen Kapiteln erwähnten Ideen von außen her empfängt, gewinnt er, wenn er seinen Blick nach innen auf sich selbst richtet, und sein eigenes Verfahren mit seinen Ideen beobachtet, hieraus andere Ideen, die ebensogut zu Objecten seiner Betrachtung werden können, wie irgend welche der von äußeren Dingen erhaltenen.

§ 2. Aus der Selbstbeobachtung gewinnen wir die Ideen der Wahrnehmung und des Wollens. — Die beiden großen und hauptsächlichsten Thätigkeiten des Geistes, die am häufigsten betrachtet werden und so häufig sind, daß jeder, dem es beliebt, sie in sich selber gewahr werden mag, sind diese beiden: Wahrnehmung oder Denken und Wille oder Wollen. Die Kraft zu denken nennt man den Verstand und die Kraft zu wollen den Willen, und diese beiden Kräfte oder Fähigkeiten des Geistes

*) Hier scheitern die Worte „der Selbstbeobachtung“ ausgefallen zu sein.

heißen Vermögen. Über einige der Modi (besonderen Formen) dieser einfachen Ideen der Selbstbeobachtung wie z. B. Erinnerung, Unterscheidung, Schlußfolgerung, Urtheil, Wissen, Glauben u. werde ich weiter unten zu reden Gelegenheit haben.

Siebentes Kapitel.

Über einfache Ideen, die aus beiden Quellen, der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung, herrühren.

§ 1. Freude und Schmerz. — Es giebt andere einfache Ideen, die auf allen Wegen der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung in den Geist Eingang finden, nämlich Freude oder Lust und deren Gegenteil: Schmerz oder Unbehagen; Kraft, Dasein, Einheit.

§ 2. Lust oder Unlust, die eine oder die andere von beiden, verknüpfen sich mit fast allen unseren durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen, und es giebt kaum irgend eine Einwirkung auf unsere Sinne von außen, irgend einen geheimen Gedanken unseres Geistes im Innern, der nicht fähig wäre, in uns Freude oder Schmerz hervorzurufen. Unter Freude und Schmerz verstehe ich alles, was uns vorwiegend Vergnügen macht oder bedrückt, gleichviel ob es von den Gedanken unseres Geistes herrührt, oder von irgend welcher Einwirkung auf unseren Körper; denn mögen wir es nun Befriedigung, Vergnügen, Freude, Glück u. einerseits, oder Unbehagen, Beschwerde, Leid, Qual, Angst, Elend u. andererseits nennen, so sind das immer nur verschiedene Abstufungen derselben Sache, und gehören den Ideen von Freude und Schmerz, Lust oder Unlust an, mit welchen Namen ich diese beiden Klassen von Ideen am häufigsten bezeichnen werde.

§ 3. Dem unendlich weisen Urheber unseres Daseins, der uns über verschiedene Theile unseres Leibes die Macht gegeben hat, sie nach unserem Gutdünken zu bewegen oder in Ruhe zu halten, wie auch durch ihre Bewegung uns selbst und andere uns berührende Körper in Bewegung zu setzen, worin unsere ganze

Leibliche Thätigkeit besteht, der auch unserm Geiste die Kraft gegeben hat, in verschiedenen Fällen unter seinen Ideen die auszuwählen, über welche er nachdenken will, und die Untersuchung dieses oder jenes Themas mit Überlegung und Aufmerksamkeit zu verfolgen: ihm hat es gefallen, um uns zu den Thätigkeiten des Denkens und der Bewegung, wozu wir befähigt sind, anzuregen, mit verschiedenen Gedanken und verschiedenen Sinneswahrnehmungen eine Empfindung von Freude zu verbinden. Wenn diese von allen unseren äußern Sinneswahrnehmungen und inneren Gedanken völlig abgesondert wäre, so würden wir keinen Grund haben, einen Gedanken oder eine Handlung dem resp. der anderen vorzuziehen, die Vernachlässigung der Aufmerksamkeit oder die Bewegung der Ruhe; wir würden dann weder unseren Körper bewegen, noch unsern Geist gebrauchen, sondern unsere Gedanken (wenn ich mich so ausdrücken darf) ohne Leitung oder Ziel von den Wellen treiben, und die Ideen unseres Geistes als wertlose Schatten ohne sie zu beachten kommen und gehen lassen, wie der Zufall es mit sich brächte; ein Zustand, in dem der Mensch, obwohl mit den Vermögen des Verstandes und des Willens begabt, ein höchst müßiges, unthätiges Geschöpf sein, und seine Zeit nur in einem trägen lethargischen Traume hinbringen würde. Deshalb hat es unserm weisen Schöpfer gefallen, mit verschiedenen Gegenständen und den Ideen, die wir von ihnen empfangen, wie auch mit verschiedenen unserer Gedanken eine sie begleitende Freude zu verbinden, und zwar mit verschiedenen Gegenständen in verschiedenem Grade, damit die Fähigkeiten, womit er uns ausgestattet hatte, nicht ganz müßig und von uns unbenutzt bleiben möchten.

§ 4. Der Schmerz hat dieselbe Wirksamkeit und denselben Nutzen, uns in Thätigkeit zu versetzen, wie die Freude, indem wir ebenso geneigt sind, unsere Fähigkeiten zur Vermeidung des ersteren wie zur Verfolgung der letzteren anzuwenden; nur verdient es unsere Beachtung, daß der Schmerz oft durch dieselben Gegenstände und Ideen in uns hervorgebracht wird, wie die Freude. Diese ihre nahe Verbindung, weshalb wir oft Schmerz

bei den Sinneswahrnehmungen empfinden, wo wir Freude erwarteten, giebt uns von neuem Gelegenheit, die Weisheit und Güte unseres Schöpfers zu bewundern, der in der Absicht, unser Dasein zu erhalten, mit der Anwendung mancher Dinge auf unseren Körper Schmerz verknüpft hat, um uns vor ihrer Schädlichkeit zu warnen, und das Fernbleiben von ihnen anzurathen. Weil er aber nicht nur unsere Erhaltung überhaupt bezweckte, sondern die Erhaltung jedes Theiles und Organs in seiner Vollkommenheit, so hat er in manchen Fällen gerade mit den für uns erfreulichen Ideen Schmerz verbunden. So erweist sich die Wärme, die uns in gewissem Grade sehr angenehm ist, bei einer geringen Erhöhung derselben als eine außerordentliche Qual, und selbst das Licht, der erfreulichste aller sinnlichen Gegenstände, verursacht, wenn es zu stark ist und über das für unsere Augen passende Maß gesteigert wird, eine sehr peinliche Empfindung, was von der Natur weise zu unseren Gunsten so angeordnet ist, damit, wenn irgend ein Gegenstand durch die Heftigkeit seiner Wirkung die Sinnesorgane, deren Bau nur sehr fein und zart sein kann, beschädigen sollte, wir durch den Schmerz gewarnt würden, ihn zu vermeiden, bevor das Organ ganz zerstört, und so für die ihm eigenthümliche Funktion in Zukunft unbrauchbar werde. Die Betrachtung der Gegenstände, die ihn hervorbringen, kann uns wohl davon überzeugen, daß dies das Ziel oder der Nutzen des Schmerzes ist, denn, während starles Licht für unsere Augen unerträglich ist, macht auch der höchste Grad von Dunkelheit ihnen keinen Schmerz, weil dieser keine abnorme Bewegung in ihnen hervorruft, und deshalb jenes künstliche Organ in seinem natürlichen Zustande unbeschädigt*) läßt. Dagegen schmerzt uns sowohl ein Uebermaß von Kälte wie von Hitze, weil beide die zur Erhaltung des Lebens und zur Vollziehung der verschiedenen Funktionen des Leibes notwendige Temperatur gleichermaßen vernichten, die in einem mäßigen Wärmegrad besteht, oder — wenn man lieber will — in einer innerhalb gewisser Grenzen

*) Statt unarmet lies unharmed.

eingeschlossenen Bewegung der unbemerkbaren Teile unseres Leibes.

§ 5. Außer allem dem können wir noch einen anderen Grund dafür entdecken, weshalb Gott verschiedene Stufen von Lust und Leid aufwärts und abwärts in alle uns umgebende und auf uns einwirkende Dinge ausgestreut, und sie fast in allem, womit unsere Gedanken und Sinne zu thun haben, miteinander vermischt hat; nämlich damit wir, weil wir Unvollkommenheit, Mißvergnügen und Mangel vollkommenen Glückes in allen den Gemüßen finden, die uns von den Geschöpfen gewährt werden, darauf hingeführt würden, letzteres in dem Genuße seiner selbst zu suchen, bei dem die Fülle der Freude und zu dessen rechter Hand die ewige Seligkeit zu finden ist.

§ 6. Freude und Schmerz. — Wenn auch durch das, was ich hier gesagt habe, die Ideen von Freude und Schmerz uns vielleicht nicht klarer gemacht werden mögen als durch unsere eigene Erfahrung, die der einzige Weg ist, um zu ihrem Besitze zu gelangen, so wird doch die Erwägung des Grundes, weshalb sie mit so vielen anderen Ideen verbunden sind, weil sie dazu dient, uns von der Weisheit und Güte des höchsten Lenkers aller Dinge richtige Vorstellungen zu verschaffen, dem Hauptzwecke dieser Untersuchungen förderlich sein können, indem die Erkenntnis und Verehrung desselben das letzte Endziel aller unserer Gedanken und die eigentümliche Aufgabe jeder Verstandesthätigkeit ist.

§ 7. Dasein und Einheit. — Dasein und Einheit sind zwei andere Ideen, die dem Verstande durch jeden äußeren Gegenstand und jede innere Idee geliefert werden. Wenn Ideen in unserem Bewußtsein auftreten, so betrachten wir sie als wirklich dort vorhanden, ebensogut wie wir Dinge als wirklich außer uns vorhanden betrachten, was so viel sagt, als daß sie da sind oder existieren, und alles, was wir als ein Ding betrachten können, sei es nun eine äußere Sache oder eine Idee, liefert dem Verstande die Idee der Einheit.

§ 8. Kraft. — Kraft ist noch eine andere der einfachen Ideen,

die wir aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewinnen; denn wenn wir in uns selbst bemerken, daß wir nach Belieben verschiedene Teile unseres Leibes, die sich in Ruhe befanden, bewegen können, und wenn die Wirkungen, die natürliche Körper ineinander hervorzubringen vermögen, jeden Augenblick unseren Sinnen begegnen, so erhalten wir auf diesen beiden Wegen die Idee der Kraft.

§ 9. Zeitliche Aufeinanderfolge. — Abgesehen von diesen giebt es noch eine andere Idee, die uns zwar auch durch unsere Sinne geliefert, aber noch beständiger von dem dargeboten wird, was in unserem Bewußtsein vor sich geht, nämlich die Idee der zeitlichen Aufeinanderfolge (Succession). Denn wenn wir unmittelbar in unser Inneres blicken, und auf das, was sich dort zeigt, reflektieren, so werden wir, so lange wir wach sind oder irgend woran denken, immer finden, daß unsere Ideen ohne Unterlaß, die eine gehend, die andere kommend, in einer Reihenfolge vorüberziehen.

§ 10. Die einfachen Ideen sind das Material alles unseres Wissens. — Das sind, wenn nicht alle doch wenigstens (wie ich glaube) die wichtigsten der einfachen Ideen, die der Geist besitzt, und aus denen all sein übriges Wissen entsteht; er erhält sie alle nur auf den beiden vorerwähnten Wegen der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung.

Man möge hierin nicht zu enge Grenzen für die Wanderungen des umfassenden Menschengeistes erblicken, der über die Sterne hinausfliegt, und sich nicht in die Grenzen dieser Welt einschließen läßt; der seine Gedanken oft sogar über den äußersten Bereich der Materie ausdehnt, und in das unbegreiflich Leere Exkursionen macht. Ich gebe das alles zu, bitte aber, daß mir jemand irgend eine einfache Idee bezeichne, die nicht durch einen jener vorerwähnten Zugänge empfangen ist, oder irgend eine zusammengesetzte Idee, die nicht aus solchen einfachen gebildet worden. Auch wird der Gedanke nicht so sehr befremden, daß diese wenigen einfachen Ideen hinreichen, um das lebhafteste Denken oder die weiteste Fassungskraft zu beschäftigen, und das Material

von allem dem mannigfaltigen Wissen und den noch mannigfaltigeren Einbildungen und Meinungen der ganzen Menschheit zu liefern, wenn wir erwägen, wie viele Wörter sich durch die abwechselnde Zusammenstellung von 24 Buchstaben bilden lassen; oder wenn wir, einen Schritt weitergehend, auf die Mannigfaltigkeit der Kombinationen achten, die sich mit bloß einer von den oben erwähnten Ideen, nämlich der Zahl, anstellen lassen, deren Vorrat unerschöpflich und in Wahrheit unendlich ist; und welches ein weites und unermeßliches Feld bietet nicht die Ausdehnung allein den Mathematikern dar!

Achtes Kapitel.

Einige fernere Betrachtungen über unsere einfachen Ideen.

§ 1. Positive Ideen aus privativen Ursachen. — Die einfachen Ideen der Sinneswahrnehmung anbelangend, so kommt dabei in Betracht, daß alles, was in der Natur so beschaffen ist, daß es durch Einwirkung auf unsere Sinne irgend welche Wahrnehmung im Geiste verursachen kann, dadurch im Verstande eine einfache Idee hervorbringt, die, gleichviel was ihre äußere Ursache sein möge, sobald sie von unserem Unterscheidungsvermögen aufgefaßt worden, vom Geiste so gut wie irgend welche sonst als eine im Verstande vorhandene, thatsächlich positive Idee angesehen und betrachtet wird, obgleich ihre Ursache vielleicht nur in dem Mangel einer Eigenschaft am Objecte besteht.

§ 2. So sind die Ideen von Wärme und Kälte, Licht und Dunkelheit, weiß und schwarz, Bewegung und Ruhe im Bewußtsein gleich klare und positive Ideen, obgleich einige der sie hervorbringenden Ursachen an den Gegenständen, woraus unsere Sinne diese Ideen ableiten, vielleicht nur in dem Mangel gewisser Eigenschaften bestehen. Alle diese betrachtet der Verstand bei seiner Auffassung derselben als verschiedene positive Ideen, ohne sich um die Ursachen zu bekümmern, die sie hervorbringen, indem das eine Untersuchung ist, die nicht die Idee angeht, sowie sie im

Verstande besteht, sondern die Natur der außer uns existierenden Dinge. Dies sind zwei sehr verschiedene und wohl voneinander zu unterscheidende Punkte, indem es eine Sache ist, die Idee von weiß und schwarz wahrzunehmen und zu kennen, und eine ganz andere, zu prüfen, von welcher Art die Stofftheilchen und deren Anordnung auf der Oberfläche eines Körpers sein müssen, damit dieser weiß oder schwarz erscheine.

§ 3. Ein Maler oder Färber, der sich nie um ihre Ursachen bekümmert hat, hat die Ideen von weiß und schwarz und anderen Farben ebenso klar, vollkommen und deutlich und vielleicht noch deutlicher in seinem Verstande als der Philosoph, der sich mit der Betrachtung ihrer Naturen beschäftigt hat und zu wissen glaubt, inwiefern die eine oder die andere von ihnen ihrer Ursache nach positiv oder privativ ist; und die Idee von schwarz ist im Sinne des ersteren nicht weniger positiv als die von weiß, wenn auch die Ursache jener Farbe in dem äußeren Objekt nur ein Eigenschaftsmangel sein mag.

§ 4. Wenn es der Zweck meines gegenwärtigen Unternehmens wäre, die natürlichen Ursachen und Eigenheiten der Wahrnehmung zu untersuchen, so würde ich versuchen, es in folgender Weise zu erklären, weshalb eine privative Ursache in gewissen Fällen wenigstens eine positive Idee hervorbringen könne; nämlich weil alle Sinneswahrnehmung in uns nur dadurch zustande kommt, daß in unseren durch äußere Gegenstände mannigfach angeregten Lebensgeistern in verschiedenem Grade und auf verschiedene Art und Weise Bewegungen stattfinden, so muß die Abnahme irgend einer früheren Bewegung ebenso notwendig eine neue Sinnesempfindung hervorbringen wie die Veränderung oder Zunahme derselben, und somit eine neue Idee einführen, was nur von einer verschiedenartigen Bewegung der Lebensgeister in dem beteiligten Organe abhängt.

§ 5. Ob sich das so verhält oder nicht, will ich jedoch hier nicht entscheiden, sondern mich auf jedermanns eigene Erfahrung darüber berufen, ob nicht der Schatten eines Menschen, obgleich er nur aus der Abwesenheit von Licht besteht (und je stärker diese

Abwesenheit ist, um so deutlicher wird der Schatten), wenn man ihn ansieht, eine ebenso klare und positive Idee in unserem Geiste verursacht wie der Mensch selbst, wenn er auch in vollem Sonnenschein dasteht? und ob nicht das Gemälde eines Schattens ein positives Ding ist? Wir haben allerdings negative Namen, die nicht direkt für positive Ideen stehen, sondern für deren Abwesenheit, wie z. B. geschmacklos, Stillschweigen, nichts u., Wörter, die positive Ideen, z. B. Geschmack, Laut, etwas, mit einer Andeutung ihrer Abwesenheit bezeichnen.

§ 6. Positive Ideen aus privativen Ursachen. — Somit läßt sich mit Recht sagen, daß man die Dunkelheit sehen könne. Denn, nehmen wir ein vollkommen dunkles Loch an, aus welchem kein Licht reflektiert wird, so kann man gewiß dessen Figur sehen; ebenso, wenn es gemalt ist; und es fragt sich, ob die Tinte, womit ich schreibe, eine andere Idee hervorbringt. Die privativen Ursachen, die ich hier für positive Ideen angegeben habe, entsprechen der gewöhnlichen Ansicht; in der That aber wird es sich schwer entscheiden lassen, ob es wirklich irgend welche Ideen aus privativen Ursachen giebt, so lange nicht ausgemacht ist, ob Ruhe irgendwie mehr eine Privation ist als Bewegung.

§ 7. Ideen im Geiste, Eigenschaften an Körpern. — Um die Natur unserer Ideen besser zu ermitteln, und verständlich über sie zu reden, wird es nützlich sein, zwischen ihnen zu unterscheiden, insofern sie Ideen oder Wahrnehmungen in unserm Geiste oder Modifikationen der Materie in den Körpern sind, wodurch solche Wahrnehmungen in uns verursacht werden, damit wir nicht denken mögen (wie vielleicht gewöhnlich geschieht), daß sie genaue Abdrücke und Ebenbilder von etwas dem Gegenstande Inhärierendem seien, während die meisten der durch Sinneswahrnehmung gewonnenen im Geiste nicht mehr Ähnlichkeit mit etwas außer uns Existierendem haben wie die Namen, wodurch sie bezeichnet werden, mit unseren Ideen, die sie doch in uns hervorzurufen vermögen, wenn wir sie hören.

§ 8. Alles, was der Geist in sich selber wahrnimmt, oder was das unmittelbare Objekt der Wahrnehmung des Denkens

oder des Verstandes ist, das nenne ich Idee; und die Kraft, eine Idee in unserem Bewußtsein hervorzubringen, nenne ich eine Eigenschaft des Gegenstandes, dem jene Kraft innewohnt. Weil z. B. ein Schneeball die Kraft hat, in uns die Ideen von weiß, kalt und rund hervorzubringen, so nenne ich die Kraft, diese Ideen in uns hervorzubringen, wie sie im Schneeball sind, *) Eigenschaften, und wie sie Sinnesempfindungen oder Wahrnehmungen in unserem Verstande sind, nenne ich sie Ideen; wenn ich also mitunter auch von diesen Ideen so spreche, als wären sie in den Dingen selbst, so wünsche ich doch dahin verstanden zu werden, daß ich die Eigenschaften der Objekte meine, wodurch sie in uns hervorgebracht werden.

§ 9. Primäre Eigenschaften. — Die somit an den Körpern wahrgenommenen Eigenschaften sind erstens solche, die von dem Körper völlig untrennbar sind, in welchem Zustande er sich auch befinden möge; solche, die er bei allen Veränderungen und Umwandlungen, die er erleidet, trotz aller Gewalt, die auf ihn angewandt werden mag, beständig festhält, und solche, die unser Sinn immer an jedem Stoffteilchen vorfindet, das groß genug ist, um wahrgenommen werden zu können, und die der Verstand untrennbar von jedem Stoffteilchen findet, wenn es auch zu klein ist, um für sich allein mit unseren Sinnen wahrgenommen zu werden. **) Z. B. man nehme ein Weizenkorn und teile es in

*) Statt „as they (so. ideas) are in the snowball“ müßte man nach dem Vorausgehenden erwarten, „as it (so. power) is in the snowball“, also statt „sind“ oben im Text „ist“ übersetzen; indessen liegt hier wohl kein Druck- oder Schreibfehler vor, sondern in dem etwas verworrenen Ausdruck spiegelt sich die Unklarheit des Gedankens, daß die von uns wahrgenommenen Objekte nicht bloß außerhalb unseres Gehirns, sondern auch außerhalb unseres Bewußtseins existierten, und von dorthin auf unsere Sinnesorgane einwirkten.

**) Darin, daß sie ausnahmslos allen Körpern zukommen, und sich auch von einem bloß gedachten Körper nicht verneinen lassen, zeigt es sich, daß diese sogen. primären Eigenschaften keine konkreten Sinneswahrnehmungen (wie die sekundären des § 10), sondern aus diesen abstrahierten Vorstellungen oder Begriffe sind. Vgl. die Anmerkung zu Kapitel IX, § 9.

zwei Teile, dann hat jeder Teil noch Solidität, Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit; man teile es noch einmal und ihm verbleiben doch dieselben Eigenschaften; und so mag man die Teilung fortsetzen bis die Teile unsichtbar werden, aber jeder von ihnen behält gleichwohl alle jene Eigenschaften. Denn Teilung (die alles ist, was eine Mühle oder eine Mörserteule oder irgend ein sonstiger Körper an einem anderen bewirkt, wenn er ihn in unsichtbare Partikeln auflöst) kann weder Solidität, Ausdehnung, Gestalt noch Beweglichkeit jemals einem Körper entziehen, sie macht vielmehr nur zwei oder mehr deutlich voneinander getrennte körperliche Massen aus dem, was vorher nur eine war, und alle diese unterschiedenen Massen machen, wenn sie als ebenso viele verschiedene Körper gerechnet werden, nach der Teilung eine gewisse Zahl aus. Diese nenne ich die ursprünglichen oder primären Eigenschaften des Körpers, die in uns, wie wir — meine ich — beobachten können, einfache Ideen hervorbringen, nämlich: Solidität, Ausdehnung, Gestalt,*) Bewegung oder Ruhe und Anzahl.

§ 10. Sekundäre Eigenschaften. — Zweitens solche Eigenschaften, die in Wahrheit an den Gegenständen selbst nur eine Kraft sind, durch deren primäre Eigenschaften, d. h. durch die Größe, Gestalt, Textur und Bewegung ihrer unsichtbaren Teile,**) mannigfache Sinneswahrnehmungen, wie Farben, Töne, Geschmacksarten u., in uns hervorzubringen, die nenne ich sekundäre Eigenschaften. Ihnen könnte man noch eine dritte Klasse hinzufügen, die zugegebener Maßen nur Kräfte sind, obgleich sie ebensowohl reelle Eigenschaften an dem Gegenstande bilden, wie

*) Farbe überhaupt läßt sich von den Körpern ebensowenig wegdenken wie Gestalt überhaupt, eine besondere Gestalt dagegen ebenso gut wie eine besondere Farbe.

**) Das ist keine direkt erkennbare Thatsache, abgesehen von den Tonschwingungen, sondern bloße Hypothese. Und können, was die Töne anbelangt, Gesicht- und Taftwahrnehmungen wirklich die Ursachen von Gehörwahrnehmungen sein? Findet hier nicht etwa eine Verwechslung von Ursache und Begleitersehung statt?

die, welche ich im Anschluß an die gewöhnliche Redeweise Eigenschaften nenne, jedoch der Unterscheidung halber sekundäre Eigenschaften. Denn die Kraft des Feuers, im Wachs oder Thon eine neue Farbe oder eine andere Festigkeit hervorzubringen, ist eben-
 so gut eine Eigenschaft des Feuers wie seine Kraft, durch dieselben primären Eigenschaften, nämlich die Größe, Textur und Bewegung seiner unsichtbaren Theilchen in mir eine neue Idee oder Sinnesempfindung der Wärme oder des Brennens hervorzubringen, die ich vorher nicht fühlte.

§ 11. Wie die primären Eigenschaften ihre Ideen hervorbringen. — Die nächste zur Erwägung kommende Frage ist, auf welche Weise Körper in uns Ideen hervorbringen; und das geschieht augenscheinlich durch einen Stoß, die einzige Weise, in der wir uns Körper wirksam denken können.

§ 12. Wenn demnach äußere Objekte nicht in unser Bewußtsein eintreten, während sie darin Ideen hervorrufen, und wir doch jene ursprünglichen Eigenschaften an denen von ihnen wahrnehmen, die einzeln in den Bereich unserer Sinne fallen, so ist es einleuchtend, daß sich von dort her eine Bewegung durch unsere Nerven oder Lebensgeister, durch gewisse Teile unseres Leibes bis in das Gehirn oder den Sitz der Sinneswahrnehmung fortpflanzen muß, um hier in unserem Bewußtsein die eigentümlichen Ideen hervorzubringen, die wir von ihnen haben. Und da die Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung der Körper von wahrnehmbarer Größe durch den Gesichtssinn in einer gewissen Entfernung erkannt werden können, so ist es einleuchtend, daß gewisse einzeln nicht wahrnehmbare Körper von ihnen bis zu den Augen gelangen und dadurch dem Gehirn eine Bewegung mittheilen müssen, welche die Ideen, die wir von ihnen in uns tragen, hervorbringt.

§ 13. Wie die sekundären Eigenschaften dasselbe thun. — Auf eben die Art, wie die Ideen der ursprünglichen Eigenschaften in uns hervorgebracht werden, können wir uns auch vorstellen, daß die Ideen der sekundären Eigenschaften entstehen, nämlich durch die Einwirkungen unsichtbarer Partikeln auf uns

fere Sinne. Denn, da es offenbar Körper und zwar einen guten Vorrat von Körpern giebt, von denen jeder so klein ist, daß wir durch keinen unserer Sinne ihre Größe, Gestalt oder Bewegung entdecken können, wie an den Partikeln von Luft und Wasser augenscheinlich ist, und andere, die noch viel kleiner sind als diese, vielleicht ebensoviel kleiner als die Partikeln von Luft und Wasser, wie diese kleiner sind als Erbsen oder Hagelkörner: so dürfen wir wohl annehmen, daß die verschiedenen Bewegungen und Gestalten, Größe und Anzahl solcher Partikeln, indem sie auf unsere verschiedenen Sinnesorgane einwirken, in uns die verschiedenen Sinneswahrnehmungen hervorrufen, die wir von den Farben und Gerüchen der Körper haben; z. B. daß ein Beilchen durch den Stoß solcher unsichtbaren Stofftheilchen von eigentümlicher Gestalt und Größe und mit verschiedenen Abstufungen und Modifikationen ihrer Bewegungen die Entstehung der Ideen von der blauen Farbe und dem süßen Geruch jener Blume in unserem Bewußtsein verurursache; denn es ist nicht unmöglicher sich vorzustellen, daß Gott solche Ideen an solche Bewegungen, womit sie keine Ähnlichkeit haben, geknüpft haben sollte, als daß er die Idee des Schmerzes mit der Bewegung eines unser Fleisch durchschneidenden Stückes Stahl verbunden habe, der jene Idee durchaus nicht gleicht.

§ 14. Was ich von Farben und Gerüchen gesagt habe, gilt auch von den Geschmacksarten und Tönen und dergleichen anderen sinnlichen Eigenschaften, die, soviel Realität wir ihnen auch irrthümlicherweise beilegen mögen, in Wahrheit an den Objecten selbst nur eine Kraft sind, mannigfache Sinneswahrnehmungen in uns hervorzurufen, und — wie gesagt — von den primären Eigenschaften, nämlich Größe, Gestalt, Textur und Bewegung von Theilen abhängen.

§ 15. Die Ideen der primären Eigenschaften sind Ebenbilder, die der sekundären dagegen nicht. — Hieraus läßt sich meiner Ansicht nach leicht der Schluß ziehen,*) daß die Ideen

*) Dieser Schluß schwebt vollständig in der Luft, weil die Kongruenz unserer Ideen mit den realen Eigenschaften der Körper bezüglich der sogen.

der primären Eigenschaften der Körper Ebenbilder derselben sind, und ihre Muster wirklich in den Körpern selbst existieren, wogegen die von den sekundären Eigenschaften in uns hervorge-

primären Eigenschaften in den §§ 11 und 12 ebensowenig bewiesen, wie die Entstehung unserer Ideen der sogen. sekundären Eigenschaften durch die Hypothese der §§ 13 und 14 genügend und sicher erklärt ist. Wenn nach den Schlussworten des § 13 die Idee des Schmerzes, den ein Verwundet empfindet, gar keine Ähnlichkeit mit der Bewegung des Dolchstoßes hat, der ihn bewirkte, dann können ebensogut unsere Ideen von Größe, Gestalt, Textur und Bewegung der von uns wahrgenommenen Körper gar keine Ähnlichkeit mit dem Stöße haben, der vermeintlich von außerhalb unseres Bewußtseins befindlichen Körpern auf unsere Sinnesorgane ausgeübt wird, und mit den Eigenschaften, die solchen Körpern an sich zukommen mögen. Überdies aber (und das ist die Hauptsache!) wissen wir schlechterdings nichts von Stößen, die außerhalb unseres Bewußtseins befindliche Körper auf unsere Sinnesorgane ausüben; die Einwirkungen auf letztere, die wir erkennen können, gehen vielmehr von den von uns wahrgenommenen Körpern aus, und unsere Sinnesorgane selbst sind auch solche von uns wahrgenommene Körper. Diese Einwirkungen enden in unserem großen Gehirn; von den Vorgängen in ihm führt kein Weg weiter durch einen Kausalneus in unser Bewußtsein aus. Dem einfachen Grunde, weil unser Gehirn so gut wie alle anderen Objekte unserer Wahrnehmung, unserer Vorstellung und unseres Denkens schon innerhalb unseres Bewußtseins liegen (wer sich schon innerhalb eines Hauses befindet, kann nicht erst von außen her in dasselbe eintreten, oder etwas hineintragen), und der Kausalneus nur der Ausbruch für die Gesetzmäßigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge räumlich sich berührender Bewußtseinserscheinungen ist, mit dem Verhältnis des Bewußtseins zu der außerbewußten (transcendenten) Realität dagegen nichts zu thun hat. Dieses Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften der Dinge ist schon von Berkeley (*Principles of human Knowledge* § IX sqq.) und Hume (*Treatise of human nature* I. 4, 2; *Inquiry concerning human understanding* X. 1) als irrtümlich erkannt worden, gleichwohl aber hat in neuerer Zeit die exakte Naturwissenschaft sie sich angeeignet, und zu der vielbelobten mechanischen Naturanschauung ausgebildet. Der Grundfehler dieser besteht in der mangelnden Unterscheidung zwischen unserm Ich als leiblicher Person und unserm Ich als Subjekt eines individuellen Bewußtseinskreises. Außerhalb der ersteren liegt die ganze übrige objektive Welt, aber diese liegt mit unserer leiblichen Person innerhalb des letzteren. Dasein oder existieren heißt nichts anderes als gewußt werden. Unser Bewußtsein steht nicht in uns-

brachten Ideen ihnen ganz und gar nicht ähnlich sind; in den Körpern selbst existiert nichts, was unseren Ideen gleich wäre. Sie sind in den Körpern, die wir nach ihnen benennen, nur eine Kraft, gewisse Sinneswahrnehmungen in uns hervorzubringen, und was süß, blau oder warm in unserer Idee ist, das ist in den Körpern selbst nur eine gewisse Größe, Gestalt und Bewegung ihrer unsichtbaren Theilchen, die wir so nennen.

§ 16. Die Flamme nennen wir heiß und hell, den Schnee weiß und kalt, das Marmelade süß und sauer, nach den Ideen, die sie in uns hervorbringen; Eigenschaften, die nach der gewöhnlichen Denkweise in den Körpern ebenso beschaffen sind, wie ihre Ideen in uns, die einen das vollkommene Ebenbild der andern wie in einem Spiegel; und die meisten Menschen würden es für höchst ungereimt halten, wenn jemand etwas anderes behaupten sollte. Wer jedoch in Betracht ziehen will, daß dasselbe Feuer, welches in gewisser Entfernung in uns die Empfindung der Wärme hervorbringt, bei größerer Annäherung die sehr verschiedene Empfindung des Schmerzes verursacht, der wird bedenken müssen, welchen Grund er dafür hat, zu sagen, daß die Idee der

ferm Kopfe, sondern unser Kopf steckt in unserm Bewußtsein. Wie das Bewußtsein entsteht und sich zeitweilig erhält (es entsteht in der That nicht ein- für allemal bei dem Beginne jedes individuellen Lebensprozesses, sondern während der ganzen Dauer desselben fortlaufend durch alle und jede in ihm auftretenden Wahrnehmungen und Empfindungen, durch das Wiederauftauchen latent gewordener Erinnerungen, die Bildung abstrakter Vorstellungen, Begriffe etc.), ist und bleibt für uns ein unlösbares Rätsel, denn es wäre ein Selbstwiderspruch von dem Außerbewußten etwas wissen zu wollen. Wenn die exakte Naturwissenschaft alle Erscheinungen der Sinnenwelt auf mechanische Bewegung von Stofftheilchen zurückzuführen sucht, so betrachtet sie alle unsere konkreten Sinneswahrnehmungen als Wirkungen, und gewisse abstrakte Bestandteile unserer, theils wirklich gemachten, theils (und hauptsächlich) nur vorgestellten Wahrnehmungen durch den Gesicht- und Tastsinn als deren Ursache. Mag dies Verfahren übrigens berechtigt oder unberechtigt sein, so ist es jedenfalls unstatthaft, diese wirklichen oder vermeinten Ursachen für etwas außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von demselben Bestehendes zu halten.

Wärme, die in ihm durch das Feuer hervorgebracht ward, wirklich in dem Feuer enthalten sei, nicht aber auch seine Idee des Schmerzes, die dasselbe Feuer in ihm auf dieselbe Weise verursacht hat. Warum sind Weiße und Kälte im Schnee enthalten, der Schmerz aber nicht, während er die eine wie die andere Idee in uns hervorruft, und beide nur durch die Größe, Gestalt, Anzahl und Bewegung seiner soliden Massetheilchen bewirken kann?

§ 17. Die eigentümliche Größe, Anzahl, Gestalt und Bewegung der Bestandteile des Feuers oder des Schnees sind wirklich in ihnen, gleichviel ob sie von irgend jemand sinnlich wahrgenommen werden oder nicht, deshalb mag man sie reelle Eigenschaften nennen, weil sie thatsächlich in jenen Körpern existieren; dagegen sind Licht, Wärme, Weiße oder Kälte ebenso wenig thatsächlich in ihnen vorhanden, wie Krankheit oder Schmerz im Manna. Man nehme ihre Sinneswahrnehmung hinweg, man lasse Licht und Farben nicht von den Augen gesehen, Töne nicht vom Ohre gehört, den Geschmack nicht vom Gaumen gekostet, den Duft nicht von der Nase gerochen werden, und alle Farben, Geschmacksarten, Gerüche und Töne, wie sie als solche eigentümliche Ideen bestehen, hören auf und verschwinden, sie werden auf ihre Ursachen, d. h. Größe, Gestalt und Bewegung von Körperteilchen, reducirt.

§ 18. Ein Stück Manna von wahrnehmbarer Größe vermag in uns die Idee einer runden oder viereckigen Gestalt hervorzubringen, und wenn es von einem Orte nach einem andern hinbewegt wird, die Idee der Bewegung. Diese Idee der Bewegung stellt letztere dar, wie sie wirklich in dem sich bewegenden Manna existiert; ein Kreis oder ein Viereck sind dasselbe in der Idee wie im Dasein, im Bewußtsein wie im Manna, und beide, Bewegung und Gestalt, sind thatsächlich in dem Manna, wir können von ihnen Kenntniß nehmen oder nicht; das giebt jedermann bereitwillig zu. Außerdem hat das Manna durch die Größe, Gestalt, Textur und Bewegung seiner Theilchen die Kraft, in uns

Empfindungen des Krankseins und zuweilen heftiger Schmerzen oder des Bauchgrimms hervorzurufen. Daß diese Ideen von Krankheit und Schmerz nicht in dem Manna enthalten, sondern Folgen seiner Einwirkungen auf uns sind, und daß sie nirgends existieren, wenn wir sie nicht fühlen, auch das wird jeder bereitwillig zugeben. Und doch lassen sich die Menschen schwer auf den Gedanken bringen, daß Süße und Weiße nicht thatächlich in dem Manna enthalten sind, daß sie nur die Folgen der Einwirkung des Manna durch die Bewegung, Größe und Gestalt seiner Stoffteilchen auf die Augen und den Gaumen sind, gleichwie die von dem Manna verursachten Schmerzen und Krankheitsempfindungen zugestandenermaßen nur die Folgen seiner Einwirkung auf den Magen und die Eingeweide durch die Größe, Bewegung und Gestalt seiner unsichtbaren Teilchen sind (denn ein Körper kann, wie nachgewiesen worden, durch nichts anderes wirken); als ob es nicht ebensogut auf die Augen und den Gaumen einwirken, und dadurch im Bewußtsein bestimmte eigentümliche Ideen, die es in sich selber nicht enthält, hervorbringen könnte, wie es zugebenermaßen auf die Eingeweide und den Magen einwirken, und dadurch bestimmte in ihm selber nicht enthaltene Ideen hervorbringen kann. Da diese Ideen sämtlich Folgen der Einwirkungen des Manna durch die Größe, Gestalt, Zahl und Bewegung seiner Bestandteile auf verschiedene Teile unseres Leibes sind, so würde ein Erklärungsgrund dafür nötig sein, weshalb man von den durch die Augen und den Gaumen hervorgebrachten eher annehmen müsse, daß sie sich wirklich in dem Manna befänden, als von den durch den Magen und die Eingeweide hervorgebrachten, oder weshalb man glauben sollte, daß die von dem Manna bewirkten Ideen des Schmerzes und der Krankheit nirgends existierten, wenn sie nicht gefühlt würden, daß dagegen die Süße und Weiße, die von demselben Manna auf ebenso unbekannte Weise durch Einwirkungen auf andere Teile des Leibes hervorgebracht werden, auch dann in dem Manna existierten, wenn sie nicht gesehen oder gekostet würden.

§ 19. Die Ideen der primären Eigenschaften sind Eben-

bilder, die der sekundären dagegen nicht.* — Man betrachte die rote und weiße Farbe an einem Porphyr: wird das Licht verhindert, auf ihn zu fallen, so verschwinden seine Farben, er bringt nicht länger solche Ideen in uns hervor; erhält das Licht wieder Zutritt zu ihm, so läßt er diese Erscheinungen für uns von neuem entstehen. Kann sich jemand denken, daß durch die Gegenwart oder Abwesenheit des Lichtes irgend welche reelle Veränderungen in dem Porphyr bewirkt seien, und daß die Ideen der Weiße und Röte während der Beleuchtung wirklich in dem Porphyr vorhanden seien, obwohl es klar ist, daß er im Dunkeln keine Farbe hat? Er besitzt in der That sowohl bei Nacht wie bei Tage eine Konfiguration von Stoffteilchen solcher Art, daß sie durch das von gewissen Teilen jenes harten Steines reflektierte Licht die Idee der Röte, und durch das von anderen Teilen reflektierte die Idee der Weiße in uns hervorzubringen vermag; aber Weiße oder Röte sind zu keiner Zeit in ihm, sondern solch eine Textur, die die Kraft hat, eine gewisse Sinneswahrnehmung in uns hervorzubringen.

§ 20. Man zermalme eine Mandel, und die klare weiße Farbe wird in eine trübe, der süße Geschmack in einen öligen umgewandelt. Welche reelle Veränderung kann der Stoß einer Mörserkeule sonst in einem Körper hervorbringen, als eine Veränderung seines eigenen inneren Gewebes?

§ 21. Wenn die Ideen so unterschieden und verstanden werden, so sind wir imstande, Auskunft darüber zu geben, wie dasselbe Wasser zu gleicher Zeit durch unsere eine Hand die Idee der Kälte und durch die andere die Idee der Wärme hervorbringen kann, wohingegen es unmöglich ist, daß dasselbe Wasser, wenn diese Ideen reell in ihm enthalten wären, zu gleicher Zeit sowohl warm wie kalt sein könnte. Denn, wenn wir uns die Wärme, wie sie sich in unseren Händen befindet, nur als eine gewisse Art und ein gewisses Maß von Bewegung in den kleinsten Teilchen

*) Dieses Rubrum des § 15 ist hier wohl nur aus Versehen wiederholt worden, gleichwie schon oben das Rubrum des § 1 bei § 6 in den Kapiteln VII und VIII.

unserer Nerven oder Lebensgeister vorstellen, dann können wir verstehen, wie es möglich ist, daß dasselbe Wasser zu gleicher Zeit die Empfindungen der Wärme in der einen und der Kälte in der anderen Hand hervorbringen mag, was doch die Gestalt nie thut, indem eine solche, die in der einen Hand die Idee einer Kugel hervorgebracht hat, niemals in der anderen die Idee eines vierkantigen Körpers hervorruft. Wenn aber die Empfindung von Wärme und Kälte nur in einer durch die Moleküle eines anderen Körpers verursachten Vermehrung oder Verminderung der Bewegung der kleinsten Theile unseres Leibes besteht, so läßt sich leicht einsehen, daß, wenn diese Bewegung in der einen Hand größer ist als in der anderen, und ein Körper, dessen kleinste Theilchen sich in einer stärkeren Bewegung befinden als die der einen Hand, und in einer schwächeren als die der anderen Hand, mit beiden Händen in Berührung gebracht wird, dieser Körper die Bewegung in der einen Hand vermehren und in der anderen vermindern, und so die davon abhängigen verschiedenen Empfindungen der Wärme und Kälte verursachen wird.

§ 22. Bei dem zunächst Voraufgehenden habe ich mich etwas tiefer auf physikalische Fragen eingelassen, als vielleicht in meiner Absicht lag; da es aber notwendig war, die Natur der Sinneswahrnehmung einigermaßen verständlich zu machen, und dem Leser einen deutlichen Begriff des Unterschiedes zwischen den an den Körpern vorhandenen Eigenschaften und den durch diese in unserm Bewußtsein hervorgebrachten Ideen zu geben, ohne den es unmöglich wäre, über sie auf eine die Einsicht fördernde Weise zu reden, so hoffe ich, wird mir dieser kleine Exkurs in das Gebiet der Naturwissenschaft zu gute gehalten werden, weil es für unsere gegenwärtige Untersuchung notwendig war, die primären und reellen Eigenschaften der Körper, die stets in ihnen vorhanden sind (nämlich Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung oder Ruhe, und die mitunter von uns wahrgenommen werden, nämlich wenn die Körper, denen sie angehören, groß genug sind, um einzeln wahrgenommen zu werden), von den sekundären und ihnen nur zugeschriebenen Eigenschaften zu un-

terscheiden, die bloß Kraftäußerungen von verschiedenen Combinationen der primären sind, wenn sie wirken, ohne deutlich unterschieden zu werden, wodurch wir auch zu der Erkenntnis davon gelangen, welche Ideen Abbilder von etwas wirklich in den Körpern Existierendem sind, was nach ihnen benannt wird, und welche das nicht sind.

§ 23. Drei Arten von Eigenschaften der Körper. — Die Eigenschaften, die sich an den Körpern finden, sind also, recht betrachtet, von dreierlei Art:

1. Die Größe, Gestalt, Zahl, Lage und Bewegung oder Ruhe ihrer soliden Bestandteile; diese sind in ihnen vorhanden, wir mögen sie wahrnehmen oder nicht; und wenn sie groß genug sind, daß wir sie entdecken können, so erhalten wir durch diese eine Idee des Dinges, wie es an sich selbst beschaffen ist, was sich an künstlichen Objecten deutlich zeigt. Diese nenne ich primäre Eigenschaften.

2. Die einem Körper innewohnende Kraft, vermöge seiner unsichtbaren primären Eigenschaften in eigentümlicher Weise auf irgend einen unserer Sinne einzuwirken, und dadurch in uns die mannigfachen Ideen verschiedener Farben, Töne, Gerüche, Geschmacksarten zc. hervorzurufen. Diese nennt man gewöhnlich sinnliche Eigenschaften.

3. Die einem Körper innewohnende Kraft, vermöge der eigentümlichen Beschaffenheit seiner primären Eigenschaften in der Größe, Gestalt, Textur und Bewegung eines anderen Körpers eine solche Veränderung zuwege zu bringen, daß dieser fortan auf unsere Sinne anders einwirkt, als er vorher that. So hat die Sonne die Kraft, Wachs zu bleichen, und das Feuer die Kraft, Blei zu schmelzen. Diese nennt man gewöhnlich Kräfte.

Die erste dieser drei Arten kann, wie gesagt, meiner Ansicht nach mit Recht als reelle, ursprüngliche oder primäre Eigenschaften bezeichnet werden, weil sie an den Dingen selbst bestehen, mögen sie nun wahrgenommen werden oder nicht, und von ihren verschiedenartigen Modifikationen hängen die sekundären Eigenschaften ab.

Die beiden anderen sind nur Kräfte, in verschiedener Weise auf andere Dinge einzuwirken, und diese Kräfte ergeben sich aus den verschiedenen Modifikationen jener primären Eigenschaften.

§ 24. Die ersten sind Ebenbilder; die zweiten werden dafür gehalten, ohne es zu sein; die dritten sind es weder, noch werden sie dafür gehalten. — Obgleich aber die beiden letzteren Arten von Eigenschaften bloß Kräfte sind und nichts als Kräfte, die sich auf gewisse andere Körper beziehen, und aus den verschiedenen Modifikationen der ursprünglichen Eigenschaften entspringen, so glaubt man doch gewöhnlich etwas anderes von ihnen; denn die von der zweiten Art, nämlich die Kräfte, gewisse Ideen in uns durch unsere Sinne hervorzubringen, werden als reelle Eigenschaften der so auf uns wirkenden Dinge betrachtet; die von der dritten Art aber werden für bloße Kräfte gehalten und so bezeichnet. Z. B. die Ideen von Wärme oder Licht, die wir durch unsere Augen oder unser Gefühl von der Sonne empfangen, hält man gewöhnlich für Eigenschaften, die reell in der Sonne existieren, und für etwas mehr als bloße Kräfte derselben; betrachten wir dagegen die Sonne mit Bezug auf das Wachs, was sie schmilzt oder bleicht, so sehen wir die in dem Wachs hervorgebrachte Weiße und Weichheit nicht als Eigenschaften der Sonne, sondern als durch ihre Kraft hervorgebrachte Wirkungen an; wohingegen, recht betrachtet, jene Eigenschaften des Lichtes und der Wärme, die meine Wahrnehmungen sind, während ich von der Sonne erwärmt oder beleuchtet werde, sich auf keine andere Art in der Sonne befinden, wie die in dem Wachs beim Bleichen oder Schmelzen bewirkten Veränderungen dort sind. Sie sind alle gleichmäßig in der Sonne Kräfte, die von deren primären Eigenschaften abhängen, wodurch sie instande ist, in dem einen Fall die Größe, Gestalt, Textur oder Bewegung gewisser unsichtbarer Teile meiner Augen oder Hände so zu verändern, daß sie dadurch in mir die Idee von Licht oder Wärme hervorbringt, und in dem anderen, die Größe, Gestalt, Textur oder Bewegung der unsichtbaren Theilchen des Wachses so zu verän-

dern, daß diese in mir die bestimmten Ideen von weiß und flüßig hervorzubringen vermögen.

§ 25. Der Grund, weshalb man die einen gewöhnlich für reelle Eigenschaften und die anderen nur für bloße Kräfte hält, scheint darin zu liegen, daß wir, weil unsere Ideen von bestimmten Farben, Tönen 2c. überhaupt nichts von Größe, Gestalt oder Bewegung in sich schließen, nicht geneigt sind, sie als Wirkungen dieser primären Eigenschaften anzusehen, deren Einfluß bei ihrer Entstehung für unsere Sinne nicht bemerkbar wird, und womit sie keinerlei sichtbare Übereinstimmung oder wahrnehmbaren Zusammenhang haben. Daher kommt es, daß wir so leicht für die Vorstellung zugänglich sind, daß jene Ideen die Ebenbilder von etwas wirklich in den Objecten selbst Existierendem seien, weil die Sinneswahrnehmung in ihrer Entstehung nichts von der Größe, Gestalt oder Bewegung von Stofftheilchen entdeckt, und die Vernunft ebeniowenig darthun kann, wie Körper durch ihre Größe, Gestalt und Bewegung in unserm Bewußtsein die Idee von blau oder gelb 2c. hervorzubringen vermögen. In dem anderen Falle dagegen bei der Wirksamkeit von Körpern, von denen der eine die Eigenschaften des anderen verändert, haben wir es klar vor Augen, daß die hervorgebrachte Eigenschaft gewöhnlich keine Ähnlichkeit mit irgend etwas in dem Dinge hat, wodurch sie hervorgebracht ward, und deshalb sehen wir sie als bloße Wirkung einer Kraft an. Denn, wenn wir auch geneigt sind, die Ideen von Wärme oder Licht, weil wir sie von der Sonne empfangen, für eine Wahrnehmung von Ebenbildern solcher Eigenschaften in der Sonne zu halten, so können wir doch, wenn wir sehen, daß die Farbe des Wachses oder eines schönen Gesichtes durch die Sonne verändert wird, uns nicht vorstellen, daß dabei die Ausnahme eines Ebenbildes von irgend etwas in der Sonne stattfinde, weil wir in der Sonne selbst keinen Farbentwechsel bemerken. Denn, da unsere Sinne eine Gleichheit oder Ungleichheit von sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften in zwei verschiedenen äußeren Objecten zu erkennen vermögen, so schließen wir ohne weiteres, daß die Hervorbringung irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Eigen-

schaft an irgend welchem Gegenstande bloß die Wirkung einer Kraft sei und nicht die Übertragung einer Eigenschaft, die in dem wirkenden Körper reell existierte, wenn wir in letzterem eine solche sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft nicht vorfinden; weil aber unsere Sinne außer stande sind, irgend welche Ungleichheit zwischen der in uns entstandenen Idee und der Beschaffenheit des sie hervorbringenden Objektes*) zu entdecken, so sind wir zu der Vorstellung geneigt, daß unsere Ideen Ebenbilder von etwas in den Objekten Enthaltenem und nicht die Wirkungen gewisser in der Modalität ihrer primären Eigenschaften liegender Kräfte seien, mit welchen primären Eigenschaften die in uns entstandenen Ideen keine Ähnlichkeit haben.

§ 26. Die sekundären Eigenschaften sind von zweierlei Art: 1. unmittelbar und 2. mittelbar wahrnehmbare. — Um zum Schlusse zu kommen: Abgesehen von den oben erwähnten primären Eigenschaften der Körper, nämlich Größe, Gestalt, Ausdehnung, Zahl und Bewegung ihrer soliden Bestandteile, ist alles übrige, wodurch uns die Körper erkennbar und voneinander unterscheidbar werden, lediglich eine Anzahl von jenen primären Eigenschaften abhängiger Kräfte in ihnen, wodurch sie befähigt werden, entweder durch unmittelbare Einwirkung auf unseren Leib gewisse verschiedenartige Ideen in uns hervorzu bringen, oder auch durch Einwirkung auf andere Körper deren primäre Eigenschaften so zu verändern, daß sie andere Ideen in uns hervorbringen vermögen, als sie vorher erzeugten. Die ersteren von diesen können, denke ich, unmittelbar wahrnehmbare, die letzteren mittelbar wahrnehmbare sekundäre Eigenschaften genannt werden.

*) Damit ist das vermeintlich außerhalb des Bewußtseins bestehende Ding=an=sich gemeint; jedes Objekt als solches besteht, wie schon sein Name andeutet, für ein Subjekt, also innerhalb des Bewußtseins, wenn auch außerhalb unserer Person, und hat keine andere Beschaffenheit als die von uns wahrgenommene.

Neuntes Kapitel.

über die Wahrnehmung.

§ 1. Wahrnehmung ist die erste einfache Idee der Selbstbeobachtung. — Wie die Wahrnehmung das erste von dem Geiste bezüglich seiner Ideen ausgeübte Vermögen ist, so ist sie auch die erste und einfachste Idee, die wir aus der Selbstbeobachtung gewinnen, und wird von einigen allgemein als Denken bezeichnet, obgleich Denken eigentlich nach englischem Sprachgebrauch eine solche Art von Vorgängen mit den Ideen im Geiste bedeutet, wobei der Geist aktiv ist, wobei er etwas mit einem gewissen Grad von willkürlicher Aufmerksamkeit betrachtet. Denn bei der bloßen nackten Wahrnehmung ist der Geist meistens nur passiv, und was er wahrnimmt, dessen Wahrnehmung kann er nicht vermeiden.

§ 2. Sie findet nur statt, wenn der Geist einen Eindruck empfängt. — Was Wahrnehmung ist, wird jeder besser lernen, indem er darauf achtet, was er selbst thut, wenn*) er sieht, hört, fühlt u., oder denkt, als durch irgend welche Auseinandersetzung meinerseits. Niemandem kann das entgehen, der auf den Vorgang in seinem eigenen Bewußtsein achtet, und wenn er sich nicht selbst beobachtet, so werden alle Worte in der Welt ihm keinen Begriff davon beibringen.

§ 3. Soviel ist gewiß, welche Veränderungen auch in unserm Leibe vorgehen, welche Eindrücke auch auf die äußeren Glieder gemacht werden mögen, wenn sie den Geist nicht erreichen, wenn nicht innerlich von ihnen Kenntniss genommen wird, so giebt es keine Wahrnehmung. Das Feuer möchte unsern Leib ohne weitere Wirkung wie bei einem Holzscheit verbrennen, wenn die Bewegung sich nicht bis zum Gehirn fortpflanzte, und dort die Empfindung der Hitze oder die Idee des Schmerzes im Be-

*) Statt what lies when.

wußtsein hervorgebracht würde, *) wodurch die Wahrnehmung wirklich zustande kommt.

§ 4. Wie oft kann man an sich selbst beobachten, daß während unser Geist mit der Betrachtung gewisser Objekte eifrig beschäftigt ist, und gewisse ihm vorschwebende Ideen sorgfältig un-

*) Alle unsere Wahrnehmungen scheinen uns allerdings durch eine Reihe von Ursachen und Wirkungen bedingt zu sein, die bei dem wahrgenommenen Gegenstande oder Vorgange beginnt und, durch mehr oder minder zahlreiche Mittelglieder verlaufend, in unserm großen Gehirn endet. Somit erscheint uns das Letztere als Vermittler unseres Bewußtseins von der gesamten übrigen Außenwelt mit Einschluß der für uns selbst äußerlich sichtbaren und fühlbaren oder innerlich empfindbaren Teile unseres Leibes. Oder, da das Gehirn nur ein integrierender Bestandteil unseres leblichen Organismus ist, es erscheint uns unsere eigene Person als das Existenzmittel unseres individuellen Bewußtseinskreises, und dies findet noch darin eine weitere Bestätigung, daß erfahrungsmäßig die individuelle Lebensdauer einer Person zugleich die Dauer ihres individuellen Bewußtseins ist. Hierbei dürfen wir jedoch nicht übersehen, daß unser leblicher Organismus selbst nur ein von uns wahrgenommenes oder als an sich wahrnehmbar vorgestelltes Objekt ist (unser eigenes Gehirn können wir zwar nicht sehen, aber wir denken es uns doch nach dem Muster der Sektionsbefunde bei Leichenöffnungen als etwas an sich sinnlich wahrnehmbares); als solches aber die Existenz des Bewußtseins und eines wahrnehmenden Subjektes schon voraussetzt. Dasselbe gilt gleichmäßig von allen individuellen Bewußtseinskreisen (wenn wir eine Vielheit solcher annehmen) und ihren respektiven Existenzmitteln, ohne daß wir in einer wechselseitigen Unterstützung derselben eine Lösung der Schwierigkeit finden könnten, auf die wir hier gestoßen sind, nämlich daß unser Bewußtsein unser großes Gehirn, dieses aber wiederum jenes voraussetzt, m. a. W. daß das Bewußtsein sich selber voraussetzt, und schon da sein müßte, um entstehen zu können, also bevor es da wäre. Diesen Konflikt mit dem Satze des Widerspruchs können wir nur durch die Voraussetzung einer außerbewußten (transcendenten) Realität vermeiden, woraus unser individuelles Bewußtsein durch ein seinem Wesen nach für uns unerlebbares principium individuationis bergestalt fortlaufend hervorgeht, daß dieser sein Ursprung hinterher in ihm selber sich objektiv als unser großes Gehirn und die in diesem verlaufenden Prozesse darstellt. Nur in diesem Sinne dürfen wir von einer Entstehung unserer Ideen im Gehirn reden, nicht aber in dem Sinne eines Kausalzusammenhanges zwischen den Gehirnprozessen und den Bewußtseinsvorgängen.

terjucht, er von den Eindrücken keine Notiz nimmt, die tönende Körper auf das Gehörorgan machen, worin sie dieselben Veränderungen bewirken, die gewöhnlich die Ideen des Tones hervorgerufen. Ein hinlänglicher Stoß auf das Organ mag vorhanden sein, aber wenn er die Beachtung des Geistes nicht auf sich zieht, so erfolgt keine Wahrnehmung, und obwohl die Bewegung, welche die Idee des Tones hervorzubringen pflegt, im Ohr stattfindet, wird doch kein Ton gehört. Das Ausbleiben der Wahrnehmung wird in diesem Falle nicht durch einen Fehler im Organ verursacht, oder dadurch, daß die Einwirkung auf die Ohren schwächer wäre als zu anderen Zeiten, wenn man hört; sondern weil der Verstand auf das, was die Idee hervorzubringen pflegt, obwohl es durch das dazu dienliche Organ seinen Eingang findet, nicht achtet, und somit dem Geiste keine Idee eingeprägt wird, deshalb erfolgt keine Wahrnehmung. Demnach wird überall, wo Sinnesempfindung oder Wahrnehmung vorhanden ist, eine Idee im Verstande wirklich hervorgebracht und ihm gegenwärtig.

§ 5. Obgleich Kinder im Mutterleibe Ideen haben mögen, so haben sie doch keine angeborenen. — Ich bezweifle deshalb nicht, daß die Kinder durch den Gebrauch ihrer Sinne bezüglich solcher Objecte, die im Mutterleibe auf sie wirken, schon vor ihrer Geburt einige wenige Ideen erhalten mögen, als die unvermeidlichen Effekte entweder der sie umgebenden Körper oder auch der Mängel oder Übel, woran sie leiden; unter denen (wenn eine Vermutung über Dinge erlaubt ist, die sich nicht gut untersuchen lassen) die Ideen von Hunger und Wärme, wie ich meine, zwei sind, die wahrscheinlich zu den ersten gehören, die Kinder haben, und die sie schwerlich jemals wieder los werden.

§ 6. Mag man aber auch vernünftigerweise annehmen müssen, daß die Kinder einige Ideen erhalten, bevor sie zur Welt kommen, so sind doch diese einfachen Ideen weit verschieden von den angeborenen Prinzipien, die gewisse Leute behaupten, wir aber oben verworfen haben. Diese hier erwähnten rühren als Ergebnisse der Sinneswahrnehmung nur von gewissen ihnen

dort*) begegnenden Einwirkungen auf den Körper her, und sind also von etwas dem Geiste Außerlichem abhängig; bezüglich ihrer Entstehungsweise unterscheiden sie sich von anderen aus der Sinneswahrnehmung entspringenden Ideen nur dadurch, daß sie diesen zeitlich vorausgehen; wohingegen jene angeborenen Prinzipien von einer ganz anderen Natur sein, und nicht durch zufällige Veränderungen oder Einwirkungen auf den Körper in den Geist gelangen, sondern ihm in dem ersten Augenblick seines Daseins und seiner Bildung gewissermaßen als ursprüngliche Schriftzüge aufgeprägt sein sollen.

§ 7. Welche Ideen die ersten sind, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. — Wie es gewisse Ideen giebt, von denen wir vernünftigerweise annehmen mögen, daß sie schon im Mutterleibe in den Geist der Kinder gelangen, weil sie ihren Lebens- und Daseinsbedürfnissen dajelbst dienen, so werden ihnen nach der Geburt diejenigen Ideen am frühesten eingeprägt, welche solchen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften entsprechen, die sich ihnen gerade zuerst darbieten, unter denen das Licht nicht am wenigsten in Betracht kommt und nicht die schwächste Wirkung ausübt. Und wie begierig der Geist danach ist, mit allen nicht von Schmerz begleiteten Ideen versehen zu werden, läßt sich einigermaßen aus dem erraten, was man an neugeborenen Kindern beobachten kann, die ihre Augen immer der Seite zuwenden, woher das Licht kommt, man mag sie legen, wie man will. Da aber die zuerst am häufigsten vorkommenden Ideen mannigfacher Art sind je nach den verschiedenen Umständen der ersten Verpflegung der Kinder in der Welt, so ist die Ordnung, worin die verschiedenen Ideen zuerst Eingang in den Geist finden, ebenfalls sehr mannigfaltig und ungewiß; auch ist an ihrer Kenntniss nicht viel gelegen.

§ 8. Die aus der Sinneswahrnehmung stammenden Ideen werden oft durch das Urtheil geändert. — In betreff der Wahrnehmung müssen wir ferner erwägen, daß unsere durch

*) D. h. den Kindern im Mutterleibe.

die Sinne empfangenen Ideen in den Erwachsenen oft, ohne daß wir es bemerken, vermittelst des Urtheils abgeändert werden. Wenn wir uns eine runde Kugel von gleichförmiger Farbe, z. B. Gold, Marmor oder Gagat, vor Augen stellen, so ist die unserm Geiste dadurch eingeprägte Idee gewiß die einer abwechselnd schattirten Kreisfläche, von der verschiedene Abstufungen von Licht und Glanz in unsere Augen gelangen. Da wir aber uns durch Übung daran gewöhnt haben, *) zu erkennen, welche Art von Erscheinung konvexe Körper für uns hervorzubringen pflegen, welche Wechsel in den Lichtreflexen durch den Unterschied der fühlbaren Figuren der Körper verursacht werden, so wandelt die Urtheilskraft unmittelbar vermöge einer festen Gewohnheit die Erscheinungen in ihre Ursachen um, so daß sie aus dem, was in Wahrheit ein Wechsel von Schatten oder Farbe ist, auf die Figur schließend, dasselbe als ein Zeichen der Figur gelten läßt, und für sich selbst die Wahrnehmung einer konvexen Figur und einer gleichförmigen Farbe gestaltet, während die Idee, die wir von dorthier empfangen, nur eine ebene Fläche von wechselnder Färbung ist, wie sich in der Malerei augenscheinlich zeigt. Als zur Sache gehörig will ich hier ein Problem des höchst geistreichen und tiefsinnigen Beförderers wahrer Wissenschaft, des gelehrten und würdigen Herrn Molineux, einschalten, das er so gefällig war, mir vor einigen Monaten brieflich mitzutheilen; es ist folgendes: „Denken wir uns einen blind geborenen, jetzt erwachsenen Menschen, dem gelehrt worden, durch sein Tactgefühl zwischen einem Würfel und einer Kugel aus demselben Metall und von nahezu derselben Größe zu unterscheiden, so daß er nach Betastung des einen und der anderen sagen kann, was der Würfel und was die Kugel sei; denken wir uns dann den Würfel und die Kugel auf einen Tisch gestellt und den Blinden sehend gemacht; quaere, ob er nun durch sein Gesicht, ohne die Gegenstände zu berühren, unterscheiden und angeben könnte, welcher die Kugel und welcher der Würfel sei?“ Worauf der scharfsinnig

*) Statt have lies having.

urteilende Fragesteller mit „Nein“ antwortet: „denn obgleich er erfahrungsmäßig weiß, wie eine Kugel und wie ein Würfel auf seinen Tastsinn wirkt, so hat er doch noch nicht erfahren, daß, was auf seinen Tastsinn so oder so wirkt, auf sein Gesicht so oder so wirken muß, oder daß die hervorragende Ecke eines Würfels, die auf seine Hand ungleichmäßig drückte, seinem Auge so erscheinen muß, wie es sie am Würfel sieht.“ Ich stimme diesem nachdenkenden Herrn, den ich mit Stolz meinen Freund nenne, in seiner Beantwortung des aufgestellten Problems bei, und bin der Meinung, daß der Blinde auf den ersten Blick nicht imstande sein würde, mit Sicherheit zu sagen, was die Kugel und was der Würfel sei, so lange er beide nur sähe, obgleich er sie nach der Betastung ohne Irrtum bezeichnen, und wegen der Verschiedenheit ihrer gefühlten Gestalten mit Sicherheit unterscheiden könnte. Ich habe dieses mitgeteilt und meinem Leser vorgelegt, um ihm Gelegenheit zu bieten, zu erwägen, wieviel er der Erfahrung, Belehrung und erworbenen Kenntnissen auch da verdanken mag, wo er nicht den geringsten Nutzen oder Beistand von ihnen zu haben glaubt; und zwar um so lieber, als jener aufmerksame Herr noch hinzufügt, daß er, durch mein Buch dazu veranlaßt, sein Problem verschiedenen sehr geistreichen Leuten vorgetragen, aber kaum jemals einen getroffen habe, der gleich anfangs die seiner Meinung nach richtige Antwort gegeben habe, bevor er durch Anhörung seiner Gründe überzeugt ward.

§ 9. Dies*) ist jedoch, wie ich glaube, nur bei den durch das Gesicht erhaltenen Ideen etwas Gewöhnliches, weil das Gesicht, der umfassendste von allen unseren Sinnen, unserm Geiste sowohl die ihm allein eigentümlichen Ideen des Lichtes und der Farbe zuführt, als auch die weit davon verschiedenen Ideen von Raum, Gestalt und Bewegung,**) nach deren besonderen Varie-

*) Nämlich die Abänderung oder Ergänzung des bloßen Sinnesindrucks durch ein unwillkürliches und gewöhnlich unbewußt bleibendes Verstandesurteil.

**) Vgl. die Anmerkung zu Kapitel VIII, § 9. Das Auge liefert uns gar keine anderen Wahrnehmungen als die von Licht und Farben in ver-

täten die Erscheinungsweisen seines eigentümlichen Objektes, nämlich des Lichtes und der Farben, wechseln, und wir deshalb uns daran gewöhnen, die einen nach den anderen zu beurteilen.

verschiedenen Helligkeitsgraden. Denkt man sich diese in unserem Gesichtsbilde ausgelöscht, so verschwindet letzteres völlig; keineswegs bleiben in demselben bloße Umrisszeichnungen der Körper zurück. Denn Umrisse entstehen für das Auge nur durch das Aneinandergrenzen von zwei verschiedenfarbigen oder verschieden hellen Flächen. Die bloße (mathematische) Figur oder räumliche Gestalt ist deshalb schon ein Abstraktum, wenn auch noch kein Begriff, sondern eine Vorstellung. Die bloße Ausdehnung aber ohne feste Umgrenzung ist nicht einmal mehr eine Vorstellung, sondern nur ein Begriff. Größe ferner oder Masse ist ein relativer Begriff, denn sie drückt nur das Verhältnis der Ausdehnung oder Raumerfüllung eines Körpers zu einem anderen aus. Die Bewegung erkennen wir nur durch Vergleichung einer vergangenen Sinneswahrnehmung mit einer gegenwärtigen, also mit Hilfe der Erinnerung, die eine von der Sinneswahrnehmung verschiedene, wenn auch eng mit ihr verknüpfte Geistesthätigkeit ist. Auch die Bewegung ist deshalb keine bloße Sinneswahrnehmung mehr, sondern eine Vorstellung, weil jede in der Erinnerung festgehaltene oder aus dem Gedächtnis reproduzierte Wahrnehmung eine Vorstellung ist. Solidität ist ein abstrakter Begriff. Aus zahlreichen individuell verschiedenen Beobachtungen des sichtbaren Verhaltens von gegeneinander bewegten Körpern ist der allgemeine Gedanke einer ausschließlichen Raumerfüllung gewonnen, und mit der vom Tastsinngefühl gelieferten Empfindung des Druckes oder Widerstandes zu der Bedeutung des Namens „Solidität“ kombiniert. Trotz alledem bleibt Lodes Bemerkung, daß sich mit unseren Sinneswahrnehmungen häufig (man darf vielleicht sagen: immer) Verstandesurteile so unmittelbar und unwillkürlich verbinden, daß wir uns ihrer als etwas von den Sinneswahrnehmungen Verschiedenen gar nicht bewußt werden, sondern sie in diese mit einrechnen, vollkommen richtig. Lode selbst hat dafür ein schlagendes Beispiel geliefert, indem er die sogen. primären Eigenschaften der Dinge sinnlich wahrzunehmen glaubte. Die hauptsächlichsten Leistungen der sich unwillkürlich und unmittelbar den Sinnesindrücken anschließenden Verstandesthätigkeit möchten etwa folgende sein: 1. Die Verbindung der an sich zusammenhangslosen Sinnesindrücke zur Wahrnehmung von „Dingen“ mit mannigfachen „Eigenschaften“ und die Unterscheidung vieler solcher Dinge voneinander. 2. Die Ausbildung der Vorstellung eines alle Dinge umfassenden Raumes, der räumlichen Verhältnisse der Dinge zu einander und ihrer Bewegungen im Raume. 3. Die Verbindung der inhaltlich identischen, aber zeitlich voneinander getrennten Wahrnehmungen von Dingen durch die Vorstellung

Dies geschieht in vielen Fällen bei Dingen, die uns häufig in der Erfahrung vorkommen, vermöge einer fest gewordenen Gewohnheit so rasch und beständig, daß wir das für eine Sinneswahrnehmung halten, was eine durch unsere Urteilskraft gebildete Idee ist, so daß die eine, nämlich die durch Sinneswahrnehmung entstandene, nur zur Hervorrufung der anderen dient und selbst kaum beachtet wird, wie jemand, der mit Aufmerksamkeit und

eines auch während der Zwischenzeiten fortbauern den Bestandes dieser Dinge. 4. Die Festhaltung der Identität eines Dinges ungeachtet einer Veränderung seiner Eigenschaften. 5. Die Verknüpfung der zeitlich aufeinander folgenden Bewegungen und Veränderungen verschiedener Dinge oder ihrer Eigenschaften miteinander als Ursachen und Wirkungen. — Daß sich aller Sinneswahrnehmung eine Verstandesthätigkeit unmittelbar und unwillkürlich anschließe, war übrigens den Indern schon im Altertum sehr gut bekannt, weshalb sie den *manas* (lateinisch: *mons*) als sechsten und zwar allgemeinen Sinn den fünf speciellen Sinnen zugesellten. — Entschieden unrichtig aber ist es, wenn Schopenhauer im § 21 der „vierfachen Wurzel“ behauptet, daß die Eindrücke des Gesichtsinnes eigentlich nur innere, d. h. im Gehirn lokalisierte, Empfindungen seien, die der durch die Kausalitätskategorie geleitete Verstand als Wirkungen betrachte, und für welche er deshalb eine Ursache dadurch schaffe, daß er jene inneren Empfindungen zu Objecten umgestalte, die außerhalb unseres Organismus im Raume erscheinen. Niemand, der gesunde Augen hat, wird jemals Licht- und Farbenempfindungen im Innern seines Kopfes bemerken, bevor er äußere Dinge sieht; (Licht und Farbe lassen sich überhaupt nicht empfinden, sondern nur wahrnehmen; Schmerz oder Reizempfindungen im Auge oder Gehirn in Folge einer Affektion des ersteren durch das Licht sind keine Empfindungen von Licht oder Farbe); Empfindungen aber, deren man sich niemals wirklich bewußt wird, soll man nicht einer bloßen Theorie zur Liebe fingieren, und von Ursache und Wirkung spricht man sonst nur da, wo zwei für unsere Sinne und unsern Verstand wahrnehmbare und unterscheidbare Vorgänge aufeinander folgen, die ungeachtet ihres kausalen Zusammenhanges gesondert bleiben, nicht aber in eins zusammenfließen, wie die vermeinten Licht- und Farbenempfindungen im Gehirn mit den äußeren Gesichtswahrnehmungen im Raum. Es kann nur zu einer Verdunkelung des Kausalitätsbegriffes führen, wenn dieser offenbare Irrtum Schopenhauers (der bei ihm aus einer Überschätzung der Kausalität entsprang, die er bekanntlich von Kants Kategorientafel allein übrig ließ), wie man das mitunter findet, von namhaften Gelehrten adoptiert wird.

Verständnis liest oder hört, von den Schriftzügen oder Tönen kaum Notiz nimmt, sondern nur von den Ideen, die durch sie in ihm erregt werden.

§ 10. Auch brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß dies mit so wenig Bewußtsein davon geschieht, wenn wir erwägen, wie außerordentlich rasch die Geistesthätigkeiten vollzogen werden; denn wie man von dem Geiste selbst glaubt, daß er keinen Raum einnehme und keine Ausdehnung habe, so scheinen auch seine Thätigkeiten keine Zeit zu erfordern, sondern viele von ihnen in einen Augenblick zusammengedrängt zu sein. Ich sage dies im Vergleich zu den körperlichen Thätigkeiten. Jeder kann das leicht an seinen eigenen Gedanken beobachten, der sich die Mühe geben will, auf sie zu reflektieren. Übersieht nicht unser Geist mit einem Blick, wie in einem Moment, alle Teile eines Beweises, der mit gutem Recht ein langer genannt werden kann, wenn wir die Zeit erwägen, die dazu nötig sein würde, um ihn in Worte zu bringen, und Schritt für Schritt einem anderen darzulegen? Ferner wird es uns nicht sehr überraschen, daß dies in uns mit so wenig Bewußtsein geschieht, wenn wir erwägen, wie die Leichtigkeit, womit wir gewisse Dinge durch die Gewohnheit ihrer Ausführung zu thun lernen, bewirkt, daß sie oft in uns vor sich gehen, ohne daß wir daran denken. Gewohnheiten, namentlich solche, die früh begonnen haben, kommen endlich dazu, Handlungen in uns hervorzubringen, die sich oftmals unserer Beobachtung entziehen. Wie häufig bedecken wir nicht an jedem Tage unsere Augen mit den Augenlidern ohne überhaupt zu bemerken, daß wir uns dann im Dunkeln befinden! Menschen, die sich den Gebrauch eines gewissen Zusatzwortes angewöhnt haben, sprechen beinahe in jedem Satze Laute aus, die, obwohl sie anderen auffallen, doch von ihnen selbst weder gehört noch beachtet werden. Darum ist es nicht so seltsam, daß unser Geist oft die Idee seiner Sinneswahrnehmung in die seines Urteils umwandelt, und sich der einen nur bedient, um die andere hervorzurufen, ohne daß wir dies bemerken.

§ 11. Die Wahrnehmung begründet den Unterschied

zwischen den Tieren und den tiefer stehenden Wesen. — Dieses Wahrnehmungsvermögen scheint mir das zu sein, worin der Unterschied zwischen den Tieren und den niedrigeren Naturgebieten besteht. Denn obwohl manchen Pflanzen ein gewisses Maß von Bewegung zukommt, und sie, wenn sie auf verschiedene Weise mit anderen Körpern in Berührung gebracht werden, ihre Gestalten und Bewegungen sehr rasch verändern, weshalb sie wegen einer Bewegung, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der in den Tieren auf die Sinneswahrnehmung folgenden hat, sensitive Pflanzen genannt worden sind: so glaube ich doch, daß ihre Bewegung rein mechanischer Art ist, und auf keine andere Weise entsteht, wie die Umdrehung der Grannen des wilden Hafers durch die Einslösung von Feuchtigkeitsströpfchen, oder die Verkürzung eines Strides durch Begießen mit Wasser, was alles ohne irgend welche Sinneswahrnehmung in dem Subjekte oder den Erwerb und Besitz irgend welcher Ideen geschieht.

§ 12. Wahrnehmung findet sich, wie ich glaube, in irgend welchem Grade bei allen Arten von Tieren, obgleich bei einigen die von der Natur für die Aufnahme von Sinnesindrücken hergestellten Zugänge so wenige, und die dadurch erhaltenen*) Wahrnehmungen so dunkel und matt sind, daß diese weit hinter der Lebhaftigkeit und Mannigfaltigkeit der Sinnesindrücke bei anderen Tieren zurückbleiben; doch genügen sie für den Zustand und die Lage der so beschaffenen Tiere, und sind denselben weise angepaßt. So daß die Weisheit und Güte des Schöpfers in allen Theilen dieses staunenswerten Gebäudes und allen den verschiedenen Stufen und Klassen der darin befindlichen Geschöpfe klar zur Erscheinung kommen.

§ 13. Aus dem Bau einer Auster oder Muschel dürfen wir, denke ich, vernünftigerweise schließen, daß sie nicht so viele und nicht so lebhafte Sinnesindrücke empfängt, wie ein Mensch oder manche andere Tiere; und wenn sie dergleichen empfinde, so würde sie in ihrem Zustande der Unfähigkeit, sich von einem Orte nach

*) Statt: they are received with, ließ: there received with.

einem anderen zu begeben, deshalb um nichts besser daran sein. Was könnten Gesicht und Gehör einem Geschöpfe helfen, das sich den Gegenständen, worin es aus der Ferne Nutzen oder Schaden erblickte, weder annähern noch sich von ihnen entfernen könnte? Und würde nicht Lebhaftigkeit der Empfindung einem Tiere zur Beschwerde gereichen, das dort, wo der Zufall ihm einmal seinen Platz angewiesen hat, stille liegen, und den Zufluß von kälterem oder wärmerem, von reinem oder schmutzigem Wasser, wie er es gerade treffen mag, über sich ergehen lassen muß?

§ 14. Gleichwohl kann ich nicht umhin zu glauben, daß eine gewisse schwache und dumpfe Wahrnehmung da ist, wodurch sie*) sich von völliger Empfindungslosigkeit unterscheiden. Und für diesen Sachverhalt haben wir sogar bei dem Menschen selbst deutliche Beispiele. Denken wir uns, daß bei einem Menschen die Schwäche des hohen Alters die Erinnerung seines ehemaligen Wissens ausgelöscht, und die Ideen, womit sein Geist früher erfüllt war, rein weggewischt habe, daß durch vollständige Zerstörung des Gesichtes, Gehörs und Geruches und zum großen Theil auch des Geschmacks fast alle Zugänge verstopft seien, wodurch neue eintreten könnten, oder, wenn noch einige Pforten halb offen stehen, die stattfindenden Eindrücke kaum bemerkt und gar nicht festgehalten würden. Wie weit solch ein Mensch (aller hochgerühmten angeborenen Grundsätze ungeachtet) in seinem Wissen und seinen geistigen Fähigkeiten über den Zustand einer Muschel oder Auster hinaus wäre, das stelle ich der Erwägung anheim. Und wenn ein Mensch in einem solchen Zustande sechzig Jahre zugebracht hätte, was ebensogut denkbar ist als drei Tage, so möchte ich wissen, welcher Unterschied in irgend einer Art von Geistesbildung zwischen ihm und der untersten Stufe tierischer Wesen bestanden hätte.

§ 15. Die Wahrnehmung ist der Eingang für das Wissen. — Weil denn die Wahrnehmung der erste Schritt und die erste Stufe zur Erkenntnis ist und der Eingang für alles

*) D. h. solche Tiere.

Material derselben, so bleiben die Menschen wie auch andere Geschöpfe um so weiter von dem Wissen entfernt, was sich bei einigen von jenen findet, je weniger Sinne sie besitzen, je weniger und schwächer die durch selbige empfangenen Eindrücke sind, und je stumpfer die Fähigkeiten sind, die auf diese zur Anwendung gelangen. Da dies aber in einer großen Mannigfaltigkeit von Abstufungen geschieht (wie man unter den Menschen wahrnehmen kann), so läßt es sich für die verschiedenen Arten von Tieren nicht mit Sicherheit ermitteln, und noch viel weniger für deren einzelne Individuen. Für mich genügt es, hier hervorgehoben zu haben, daß die Wahrnehmung die erste Thätigkeitsweise aller unserer intellektuellen Fähigkeiten ist, und der Eingang für alles Wissen in unseren Geist. Und überdies bin ich geneigt zu glauben, daß es die Wahrnehmung auf ihrer untersten Stufe ist, wodurch die Grenze zwischen den Tieren und den niedrigeren Klassen von Geschöpfen bestimmt wird. Doch erwähne ich dies nur beiläufig als meine Vermutung, da es für mein Thema gleichgültig ist, wie die Gelehrten darüber entscheiden mögen.

Zehntes Kapitel.

Über die Erinnerung.

§ 1. Betrachtung. — Das nächste Vermögen des Geistes, wodurch er einen weiteren Fortschritt zur Erkenntnis macht, ist das, was ich Erinnerung nenne, oder das Festhalten der einfachen Ideen, die er durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung erworben hat. Das geschieht in doppelter Weise: zuerst dadurch, daß er die ihm zugeführte Idee eine Zeitlang thatsächlich im Auge behält, was man Betrachtung nennt.

§ 2. Gedächtnis. — Die andere Weise der Erinnerung ist die Kraft, in unserem Bewußtsein solche Ideen wieder zu beleben, die nach dem ersten Eindruck verschwunden, oder gewissermaßen aus den Augen beiseite gelegt waren, was wir thun, wenn wir uns Wärme oder Licht, gelb oder süß vorstellen, nachdem das

Objekt entfernt worden.*) Dies ist das Gedächtnis, gleichsam die Vorratskammer unserer Ideen. Denn da der beschränkte Geist des Menschen nicht imstande ist, viele Ideen gleichzeitig ins Auge

*) Für das Verständnis unserer Bewusstseinsfunktionen überhaupt ist es von wesentlicher Bedeutung, den Unterschied und das wechselseitige Verhältnis von Wahrnehmung, Erinnerung und Vorstellung schärfer aufzufassen und genauer zu bestimmen, als Locke hier und weiter unten im Kapitel XIX, § 1, gethan hat. Die Wahrnehmung ist durch einen gleichzeitigen Sinneseindruck bedingt, aus dem sie durch den Verstand gebildet wird, und mit dessen Aufhören sie verschwindet. Der Sinneseindruck scheint uns dadurch veranlaßt zu werden, daß Dinge oder Vorgänge außerhalb oder innerhalb unserer leiblichen Person auf unsere Sinnesorgane und durch deren Vermittelung auf unser großes Gehirn einwirken; wie aber schon in den Anmerkungen zu Kapitel VIII, § 15, und Kapitel IX, § 3, angedeutet worden, dürfen wir dies nicht so verstehen, als ob darin eine Einwirkung von Dingen oder Vorgängen außerhalb unseres Bewusstseins auf uns als Subjekt des letzteren läge. Der transcendente (außerbewusste) Realgrund unserer Sinnesindrücke ist und bleibt für uns ebenso unerkennbar wie der transcendente Realgrund der subjektiven Funktionen (Geistesthätigkeiten), wodurch sich aus dem Rohmaterial der Sinnesindrücke in unserem Bewusstsein die objektive Welt der Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken aufbaut. Wir unterscheiden und benennen jedoch unsere Sinnesindrücke nach ihrem scheinbaren Ursprung aus Affektionen unserer Sinnesorgane, und sagen, daß sie entweder außerhalb oder innerhalb unserer leiblichen Person lokalisiert seien, je nachdem diese Affektionen von Dingen oder Vorgängen außerhalb oder innerhalb dieser herrühren. Mit Hilfe des Verstandes liefert uns in solcher Weise der allgemeine Gefühlsinn unseres Leibes innere Wahrnehmungen oder Empfindungen, die übrigen Sinne — Geschmack, Geruch, Gehör, Tastsinn und Gesicht — theils auch noch solche, theils aber in zunehmendem Maße (der Reihe nach, zuletzt das Auge ausschließlich) äußere Wahrnehmungen, wobei der Verstand die Wahrnehmungen der übrigen Sinne denen des Auges vergestaltet unterordnet, daß sie uns durch das Außenbing des Gesichtes verursacht zu sein scheinen. Die äußeren Wahrnehmungen sind aber gerade ebenso gut wie die Empfindungen innerhalb unseres individuellen Bewusstseinskretzes lokalisiert. — Bestimmte Sinnesindrücke können sich, nachdem sie verschwunden waren, in gleicher Art wiederholen, dann wiederholt sich auch die von dem Verstande aus ihnen gebildete Wahrnehmung (so z. B. jedesmal, wenn wir unsere Augen schließen und wieder öffnen), wobei wir uns der Übereinstimmung beider bewußt werden; gleichwohl aber bleibt die zweite der ersten gegenüber eine

zu fassen und zu betrachten, so bedurfte er eines Repositoriums, um darin die Ideen aufzubewahren, die er zu einer anderen Zeit könnte gebrauchen müssen. Da aber unsere Ideen nur dem Geiste gegenwärtige Wahrnehmungen sind, die aufhören irgend etwas zu sein, wenn sie nicht mehr percipiert werden, so bedeutet die

neue und selbständige Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung wird, auch ohne daß sie aufhört, sofort „erinnert“, d. h. zu etwas innerlich Beharrendem gemacht, denn nur dadurch werden wir uns nicht bloß ihrer etwaigen Veränderung, sondern auch ihrer unveränderten Fortdauer bewußt, aber erst, wenn der Sinnesindruck, und mit ihm die Wahrnehmung erlischt, tritt die Erinnerung für sich allein als solche im Bewußtsein auf. Diese Erinnerung kann nach und nach völlig erlöschen, aber auch nur zeitweilig latent werden, und später unwillkürlich oder willkürlich wieder auftauchen, oder von neuem aktuell werden, und dann bringt sie auch das Bewußtsein ihres Ursprungs aus einer bestimmten vergangenen Wahrnehmung wieder mit sich. Sie unterscheidet sich aber von einer selbständigen Wahrnehmung nicht bloß durch diese Zurückbeziehung, sondern vor allem durch ihre Unabhängigkeit von einem gegenwärtigen Sinnesindruck und das Bewußtsein dieser Unabhängigkeit, sowie dadurch, daß sie, eben weil der Sinnesindruck fehlt, nicht so fest und inhaltsreich ist, wie die Wahrnehmung, sondern viel unsicherer und undeutlicher als diese, nur ein mehr oder minder stark verblaßtes und verschwommenes Abbild derselben. Aus diesen zurückbleibenden und reproduzierten Erinnerungen bilden sich Vorstellungen, indem die untereinander verwandten Erinnerungen zusammenfließen, wodurch der Zusammenhang der einzelnen mit vergangenen indistincten Wahrnehmungen sich löst, und nur ein generischer Zusammenhang zwischen der Welt der Wahrnehmungen und der Welt der Vorstellungen übrigbleibt. Die Vorstellungen sind deshalb schon Abstrakta, wenn sie auch noch von verschwommenen Phantasiebildern begleitet und gewissermaßen getragen werden. Erhalten sie statt solcher die Wörter einer Sprache als Stütze, so werden aus den Vorstellungen Begriffe. Der Begriff ist die Bedeutung eines Wortes, und diese ist stets etwas Allgemeines, auch bei Eigennamen, die nicht eine einzelne früher zu bestimmter Zeit an einem gewissen Orte stattgehabte Sinneswahrnehmung des Substanzbegriffs bezeichnen, sondern eine aus allen vergangenen Wahrnehmungen desselben vermittelt ihrer Erinnerung zusammengefloßene Vorstellung. Locke hat Wahrnehmungen und Empfindungen, Erinnerungen, Vorstellungen und Begriffe alle unter dem einen Ausdruck „Idee“ zusammengefaßt, was freilich dem heutigen deutschen Sprachgebrauch dieses Wortes nicht entspricht.

Aufbewahrung unserer Ideen in dem Repositorium des Gedächtnisses nur soviel, daß der Geist die Kraft hat, in vielen Fällen Wahrnehmungen, die er früher einmal gehabt hat, mit dem ihnen anhängenden Zusatze wieder zu beleben, daß sie früher einmal in seinem Besitze gewesen seien. In diesem Sinne sagt man, daß uns Ideen im Gedächtnis seien, während sie in der That nirgends wirklich vorhanden sind, vielmehr nur im Geiste eine Fähigkeit besteht, sie nach Belieben wieder zu beleben, sie gleichsam von neuem sich selber vorzuzeichnen, wenn auch einige mit mehr andere mit weniger Schwierigkeit, einige lebhafter und andere dunkler. Und so sagt man um des Beistandes dieser Fähigkeit willen, wir hätten alle die Ideen in unserem Verstande, die wir zwar nicht gegenwärtig wirklich betrachten, aber doch vor Augen bringen, wieder erscheinen lassen, und zum Gegenstande unseres Denkens machen können ohne Hilfe der sinnlichen Eigenschaften, wodurch sie uns zuerst eingeprägt wurden.

§ 3. Aufmerksamkeit, Wiederholung, Freude und Schmerz machen die Ideen dauernd. — Aufmerksamkeit und Wiederholung tragen viel dazu bei, gewisse Ideen im Gedächtnis fortbestehen zu lassen; diejenigen aber, welche natürlichertweise zuerst die tiefsten und dauerndsten Eindrücke machen, sind die von Freude oder Schmerz begleiteten. Da die Hauptaufgabe der Sinne darin besteht, uns das, was dem Körper schadet oder nützt, bemerkbar zu machen, so ist es, wie schon gezeigt worden, eine weise Anordnung der Natur, daß sich mit der Entstehung mancher Ideen in uns Schmerz verbindet, der bei den Kindern die Stelle der Überlegung und des vernünftigen Nachdenkens vertritt, und bei Erwachsenen schneller wirkt, als die Überlegung, so daß er beide, alt wie jung, schmerzbringende Gegenstände mit der für ihre Erhaltung notwendigen Eile vermeiden lehrt, und dem Gedächtnis beider Vorsicht für die Zukunft einschärft.

§ 4. Die Ideen verschwinden allmählich aus dem Gedächtnis. — Unbelangend das verschiedene Maß der Dauer, womit Ideen dem Gedächtnis eingeprägt werden, so kommt in Betracht, daß einige von ihnen in dem Verstande durch ein Objekt

hergebracht sein können, das nur ein einziges Mal und nicht öfter auf die Sinne eingewirkt hat; andere, die sich mehr als einmal den Sinnen dargeboten haben, doch wenig beachtet sein mögen, weil der Geist, entweder aus Flüchtigkeit wie bei den Kindern, oder wegen anderweitiger Inanspruchnahme wie bei Erwachsenen, nur auf eine Sache bedacht, die Eindrücke nicht tief in sich aufgenommen hat. Und bei anderen, wo sie aus wiederholten Eindrücken sorgfältig aufgenommen waren, ist vielleicht das Gedächtnis, sei es nun wegen der Leibesbeschaffenheit oder wegen eines sonstigen Mangels, sehr schwach. In allen diesen Fällen verblaffen die Ideen im Geiste rasch und verschwinden oft ganz aus dem Verstande, in dem sie nicht mehr Fußspuren oder Schriftzüge von sich zurücklassen wie über ein Kornfeld dahinfliegende Schatten, und der Geist wird so leer von ihnen, als ob sie niemals dagewesen wären.

§ 5. So gehen viele von den Ideen, die im Bewußtsein der Kinder beim Beginn ihrer Sinneswahrnehmung entstanden (einige vielleicht wie gewisse Empfindungen von Freude und Schmerz schon vor der Geburt, andere in den ersten Lebensjahren), wenn sie im weiteren Verlauf ihres Lebens sich nicht wiederholen, völlig verloren, ohne daß der geringste Schimmer von ihnen zurückbliebe. Dies läßt sich an denen beobachten, die in frühester Jugend durch einen Unfall ihr Gesicht verloren haben, bei welchen die Ideen der Farben, da von ihnen nur oberflächlich Kenntniss genommen war, und sie nicht wiederholt wurden, sich gänzlich verlieren, so daß nach einigen Jahren eine Vorstellung oder Erinnerung von Farben in ihrem Geiste ebensowenig mehr übrig ist, wie in dem der Blindgeborenen. Das Gedächtnis einzelner Menschen ist allerdings sehr fest, bis zum Wunderbaren; gleichwohl scheint ein beständiges Schwinden aller unserer Ideen stattzufinden, auch der am tiefsten eingepprägten und in den stärksten Gedächtnissen, so daß, wenn sie nicht zuweilen durch wiederholten Sinnesgebrauch oder Erinnerung an solche Objekte, die sie zuerst veranlaßt hatten, erneuert werden, der Eindruck sich verwischt, und schließlich nichts davon zu sehen übrigbleibt. So

sterben oft die Ideen so gut wie die Kinder unserer Jugend vor uns, und unser Gedächtnis zeigt nur bei unserer Annäherung die Gräber, worauf, wenn auch Erz und Marmor noch vorhanden, doch die Inschriften von der Zeit verwischt und die Bildwerke zerbröckelt sind. Die in unserm Geiste hergestellten Gemälde sind in verbleichenden Farben angelegt, sie erlöschen und verschwinden, wenn sie nicht von Zeit zu Zeit aufgefriecht werden. Wie weit unsere Leibesbeschaffenheit und die Natur unserer Lebensgeister hiebei beteiligt sind, und ob die Zusammensetzung des Gehirns den Unterschied begründet, daß es bei einigen die ihm eingeschriebenen Charaktere wie Marmor bewahrt, bei anderen wie Sandstein und bei noch anderen kaum besser als Sand, will ich hier nicht untersuchen, obgleich es wahrscheinlich ist, daß die Leibesbeschaffenheit zuweilen das Gedächtnis beeinflusst, weil wir mitunter finden, daß eine Krankheit den Geist aller seiner Ideen beraubt, und die Fieberhitze alle Bilder, die so dauernd zu sein schienen, wie in Marmor eingegraben, in wenigen Tagen zu Staub und Asche verbrennt.

§ 6. Beständig wiederholte Ideen gehen kaum verloren. — Was aber die Ideen selbst anbetrifft, so läßt sich leicht bemerken, daß diejenigen, die durch eine öftere Rückkehr der Gegenstände oder Vorgänge, die sie hervorbringen, am häufigsten aufgefriecht werden (worunter sich auch die befinden, die auf mehr als einem Wege in das Bewußtsein gelangen), sich am besten im Gedächtnis festsetzen, und am hellsten und längsten dort verbleiben; also die von den ursprünglichen Eigenschaften der Körper, nämlich Solidität, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe, und die, welche fast beständig auf unsere Körper einwirken, wie Wärme und Kälte, und die, welche sich an allen Arten von Dingen zeigen, wie Dasein, Dauer und Zahl, die fast jeder Gegenstand, der auf unsere Sinne einwirkt, jeder Gedanke, der unsern Geist beschäftigt, mit sich bringt: diese, sage ich, und dergleichen Ideen gehen selten ganz verloren, so lange der Geist überhaupt noch irgend welche Ideen festhält.

§ 7. Bei der Erinnerung ist der Geist häufig aktiv. —

Bei dieser sekundären Wahrnehmung — wenn ich mich so ausdrücken darf — oder dem Wiedersehen der im Gedächtnis untergebrachten Ideen ist der Geist oftmals mehr als bloß passiv, indem das Erwachen der schlafenden Bilder zuweilen vom Willen abhängt. Der Geist macht sich häufig daran, eine verborgene Idee aufzusuchen, und wendet gleichsam die Augen der Seele ihr zu, obgleich sie mitunter auch in unserem Bewußtsein von selbst auftauchen und sich dem Verstande darbieten, und sehr oft durch ungestüme und stürmische Leidenschaften aufgejagt und aus ihren dunkeln Zellen an das offene Tageslicht hinausgetrieben werden, indem unsere Gemütsbewegungen uns Ideen ins Gedächtnis rufen, die sonst ruhig und unbeachtet liegen geblieben wären. Ferner ist in betreff der im Gedächtnis untergebrachten und gelegentlich durch den Verstand wieder belebten Ideen dies zu beachten, daß nicht nur (wie das Wort „wiederbeleben“ andeutet) unter ihnen keine neu ist, sondern der Verstand auch von ihnen als von früheren Eindrücken Kenntniss nimmt, und seine Bekanntschaft mit ihnen als mit Ideen, die er früher gekannt hat, erneuert. So daß, obgleich die früher eingepprägten Ideen nicht alle fortdauernd vor Augen bleiben, sie doch bei der Erinnerung beständig als solche erkannt werden, die früher eingepprägt worden, d. h. vor Augen gestanden haben, und von denen der Verstand vormals Kenntniss genommen hat.

§ 8. Zwei Mängel kann das Gedächtnis haben: Vergesslichkeit und Langsamkeit. — Nächst der Wahrnehmung ist das Gedächtnis für ein denkendes Wesen das Nothwendigste. Seine Bedeutung ist so groß, daß, wo es fehlt, alle unsere übrigen Fähigkeiten größtentheils nutzlos sind; in unseren Gedanken, Schlußfolgerungen und Erkenntnissen könnten wir nicht über die gegenwärtigen Objekte hinauskommen ohne den Beistand unseres Gedächtnisses, worin sich zwei Mängel zeigen können:

1. Daß es eine Idee ganz verliert; und insofern veranlaßt es vollständige Unwissenheit. Denn weil wir alles nur insoweit wissen können, als wir eine Idee davon haben, so befinden wir uns, wenn diese verschwunden ist, in völliger Unwissenheit.

2. Daß es sich langsam bewegt, und die in seinem Besitz und seiner Verwahrung befindlichen Ideen nicht rasch genug wieder hervorbringt, um dem Geiste bei eintretender Gelegenheit nützlich werden zu können. Wenn die Langsamkeit einen hohen Grad erreicht, so entsteht Stumpfheit, und wer wegen dieses Mangels an seinem Gedächtnis die in demselben verwahrten Ideen nicht zur Hand hat, wenn Bedürfnis und Gelegenheit sie erfordern, dem könnten sie beinahe ebensogut ganz fehlen, weil sie ihm kaum zu irgend welchem Zwecke dienen. Der stumpfsinnige Mensch, der die Gelegenheit verliert, während er in seinem Sinne nach den Ideen sucht, die ihm gerade zu statten kommen sollten, ist bei seinem Wissen nicht viel besser daran als ein vollkommen Unwissender. Die Aufgabe des Gedächtnisses besteht also darin, dem Geiste eben die schlafenden Ideen darzubieten, deren er in jedem Augenblicke bedarf; darin, daß jemand sie bei allen Gelegenheiten gleich bei der Hand hat, besteht das, was wir Erfindungsgabe, Phantasie und Lebhaftigkeit des Geistes nennen.

§ 9. Das sind Mängel, die sich beobachten lassen, wenn wir das Gedächtnis eines Menschen mit dem eines anderen vergleichen. Von einem anderen Mangel können wir uns vorstellen, daß er dem menschlichen Gedächtnis im allgemeinen anhafte im Vergleich mit höheren, erschaffenen, denkenden Wesen, bei denen dieses Vermögen das menschliche so weit übertreffen mag, daß sie die ganze Scene aller ihrer früheren Handlungen beständig vor Augen haben mögen, und auch nicht ein Gedanke, den sie jemals gehabt haben, ihnen entfallen könnte. Die Allwissenheit Gottes, dem alle Dinge, vergangene, gegenwärtige und künftige bekannt sind, und für den die Gedanken der menschlichen Herzen immer offen daliegen, kann uns als Gewähr für die Möglichkeit davon dienen. Denn wer kann bezweifeln, daß Gott jenen herrlichen Geistern, seinen unmittelbaren Dienern, von seinen eigenen Vollkommenheiten so viel, wie ihm gefällt, mittheilen mag, soweit erschaffene endliche Wesen dessen fähig sind? Von jenem wunderbar begabten Manne, Monsieur Pascal, heißt es, daß

bevor der Verfall seiner Gesundheit sein Gedächtnis geschwächt hatte, er nichts von allem, was er zu irgend einer Zeit seines vernünftigen Alters gethan, gelesen oder gedacht hatte, vergessen habe. Dies ist ein den meisten Menschen so wenig bekanntes Privilegium, daß es für die, welche gewöhnlichermaßen alle anderen an sich selbst messen, fast unglaublich erscheint, während seine Betrachtung uns doch helfen mag, unsere Gedanken zu noch größerer Vollkommenheit desselben*) bei höheren Klassen von Geistern zu erheben. Denn Monsieur Pascals Gedächtnis war noch mit der Beschränktheit behaftet, worin der menschliche Geist hier befangen ist, daß es eine große Mannigfaltigkeit von Ideen nur nacheinander, nicht alle auf einmal, enthalten konnte, wohingegen die verschiedenen Rangordnungen der Engel wahrscheinlich weitere Gesichtskreise haben, und einige von ihnen mit der Fähigkeit begabt sein mögen, ihr ganzes vergangenes Wissen zusammen zu behalten, und sich beständig wie in einem Gemälde auf einmal vor Augen zu stellen. Begreiflicherweise würde es kein geringer Gewinn für die Erkenntnis eines nachdenkenden Menschen sein, wenn alle seine vergangenen Gedanken und Schlußfolgerungen ihm stets gegenwärtig sein könnten, und deshalb mögen wir darin einen der Wege vermuten, worauf das Wissen der reinen Geister außerordentlich weit über das unsrige hinauskommen mag.

§ 10. Die Tiere haben Gedächtnis. — Diese Fähigkeit, die in das Bewußtsein eingeführten Ideen festzuhalten und aufzubewahren, scheinen manche andere Tiere in bedeutendem Grade ebensogut wie der Mensch zu besitzen. Denn von anderen Beispielen abgesehen macht der Umstand, daß Vögel Melodien erlernen, und die Versuche, die richtigen Noten zu treffen, die man bei ihnen beobachten kann, es für mich zweifellos, daß sie Wahrnehmung haben und Ideen im Gedächtnis behalten, die sie als Muster benutzen. Denn es scheint mir unmöglich, daß sie versuchen sollten, ihre Stimmen den Noten anzupassen (was sie

*) D. h. des Gedächtnisses.

augenscheinlich thun), wenn sie von diesen keine Ideen hätten. Denn, wenn ich auch zugeben wollte, daß der Ton mechanisch eine gewisse Bewegung der Lebensgeister in dem Gehirn der Vögel verursachen möge, während die Melodie thatsächlich gespielt wird, und daß die Bewegung sich zu den Muskeln der Flügel fortpflanzen, und der Vogel so mechanisch durch gewisse Geräusche fortgetrieben werden könne, weil das zur Erhaltung des Vogels dienen mag, so kann man doch hierin niemals einen Grund dafür finden, weshalb auch nur, während die Melodie gespielt würde, geschweige denn, nachdem sie aufgehört hätte, auf mechanische Weise solch eine Bewegung der Stimmorgane des Vogels entstehen sollte, daß sich dessen Laute den Tönen der von außen kommenden Töne anpaßten, obwohl diese Nachahmung für die Erhaltung des Vogels von keinem Nutzen sein kann. Aber noch mehr, es läßt sich nicht mit irgend welchem Anschein von Vernunft annehmen (geschweige denn beweisen), daß Vögel ohne Sinneswahrnehmung und Gedächtnis ihre Laute nach und nach einer gestern gespielten Melodie immer näher bringen könnten, die, wenn sie keine Idee davon in ihrem Gedächtnis hätten, nirgends vorhanden wäre, und für sie kein Muster zur Nachahmung sein könnte, dem sie sich durch wiederholte Versuche annähern vermöchten. Denn es giebt keinen Grund dafür, weshalb der Ton einer Flöte in ihrem Gehirn Spuren hinterlassen sollte, die nicht sogleich, sondern erst nach wiederholten Versuchen dieselben Töne erzeugten, und es läßt sich nicht begreifen, weshalb die von ihnen selbst hervorgebrachten Töne nicht ebensogut wie die der Pfeife Spuren hinterlassen sollten, denen sie nachfolgen müßten. *)

*) Ohne Zweifel besitzen die Tiere wenigstens in den höher organisierten Klassen nicht nur das Vermögen der Wahrnehmung, sondern auch das der Erinnerung; was der Mensch aber vor ihnen voraus hat, ist die Möglichkeit eines willkürlichen Gebrauches seiner intellektuellen Fähigkeiten überhaupt und insbesondere seines Gedächtnisses. Vgl. Bignoli, über das Fundamentalgesetz der Intelligenz im Tierreiche (Leipzig, Brodhaus, 1879), S. 210. Bei den Tieren fungiert der Intellekt oder dessen

Erstes Kapitel.

Über die Unterscheidung und andere Geistesthätigkeiten.

§ 1. Ohne Unterscheidung giebt es keine Erkenntnis. — Ein anderes Vermögen, welches wir in unserem Geiste entdecken können, ist das der Unterscheidung und Sonderung zwischen seinen mannigfachen Ideen. Es genügt nicht, eine verworrene Wahrnehmung von irgend etwas überhaupt zu haben; falls der Geist nicht eine deutliche Wahrnehmung von verschiedenen Gegenständen und ihren Eigenschaften hätte, so würde er nur sehr geringer Erkenntnis fähig sein, wenn auch die auf uns einwirkenden Körper sich mit uns ebensoviel zu thun machten, wie jetzt, und der Geist unablässig mit Denken beschäftigt wäre. Auf diesem Vermögen, ein Ding von dem anderen zu unterscheiden, beruht die Augenscheinlichkeit und Gewißheit mancher sogar sehr allgemeiner Sätze, die für angeborene Wahrheiten gegolten haben, indem man den wahren Grund, weshalb diese Sätze allgemeinen Beifall finden, überseh, und dies lediglich angeborenen gleichförmigen Eindrücken zuschrieb, wogegen es in Wahrheit auf

sogen. Organ (richtiger: seine sinnliche Selbstwahrnehmung), das große Gehirn, nur unwillkürlich (aber nicht etwa auch unbewußt!); darauf beruht die Möglichkeit ihrer Abrihtung und ihre Ratvetät, wovon sich ein Analogon bei dem Menschen im frühesten Lebensalter zeigt. Bei dem heranwachsenden Menschen aber gewinnt der bewußte Wille oder die Willkür einen beherrschenden Einfluß auf den Intellekt oder das große Gehirn, und hierauf beruht es, daß diese bei dem Menschengeschlecht eine so viel größere und reichere Entwicklung gewonnen haben als selbst bei den am höchsten stehenden Tergattungen. Denn ein Vermögen oder Organ, das willkürlich gebraucht werden kann, wird viel mehr und mannigfaltiger gebraucht als eins, was nur unwillkürlich fungiert, und davon ist eine stärkere und feinere Entwicklung des ersteren die notwendige Folge. — Vgl. auch Noiré, Die Lehre Nants und der Ursprung der Vernunft (Mainz, J. Diemer, 1882), S. 311, wo jedoch die menschliche Sprache, die selbst erst ein Ergebnis der Herrschaft des bewußten Willens über das Gehirn ist, als Vorbedingung für diese betrachtet wird.

jenem klaren Unterscheidungsvermögen des Geistes beruht, wodurch er zwei Ideen als übereinstimmend oder verschieden erkennt. Hieron wird weiterhin mehr die Rede sein.

§ 2. Der Unterschied von Witz und Scharfsinn. — Inwie weit das Unvermögen, die Ideen genau voneinander zu unterscheiden, entweder in einer Stumpfsheit oder Mängeln der Sinnesorgane, oder in dem Mangel von Schärfe, Übung oder Aufmerksamkeit des Verstandes, oder in der gewissen Temperamenten natürlichen Hastigkeit und Eilfertigkeit seinen Grund haben mag, will ich hier nicht untersuchen; es genügt, Kenntniss davon zu nehmen, daß das Unterscheidungsvermögen zu den Thätigkeiten gehört, die der Geist an sich selber beobachten und in Betracht ziehen kann. Es ist für dessen übriges Wissen von solcher Bedeutung, daß, soweit dieses Vermögen an sich selbst schwach ist, oder zur Unterscheidung der Dinge voneinander nicht recht gebraucht wird, ebensoweit unsere Begriffe sich verwirren, und unsere Schlüsse und Urtheile in Unordnung geraten und irre gehen. Wenn die Lebhaftigkeit des Geistes darin besteht, daß wir die im Gedächtnis bewahrten Ideen leicht zur Hand haben, so beruht darauf, daß wir sie unverwirrt halten und imstande sind, auch bei der geringsten Verschiedenheit ein Ding von dem anderen genau zu unterscheiden zum guten Theil die Wichtigkeit des Urtheils und die Klarheit der Begründung, die sich bei einem Menschen mehr zeigen als bei einem anderen. Und hieraus erklärt sich vielleicht in gewissem Maße die häufige Beobachtung, daß Leute, die viel Witz und ein fertiges Gedächtnis besitzen, nicht immer das klarste Urtheil oder die tiefste Einsicht haben; denn, während der Witz hauptsächlich in einer Vereinigung von Ideen besteht, nämlich darin, daß solche, die eine gewisse Ähnlichkeit oder Übereinstimmung haben, mit Lebhaftigkeit und Abwechselung zusammengestellt werden, so daß sie hübsche Bilder und angenehme Schaustücke der Phantasie abgeben: liegt die Urtheilsfähigkeit im Gegentheil ganz auf der anderen Seite, und zeigt sich darin, daß solche Ideen, zwischen denen sich auch nur der geringste Unterschied auffinden läßt, sorgfältig auseinander gehal-

ten werden, damit man nicht Gefahr laufe, durch die Ähnlichkeit und die Verwandtschaft der Dinge dazu verführt zu werden, eins für das andere zu halten. Diese Verfahrungsweise ist dem Gebrauche von Bildern und Anspielungen geradezu entgegengesetzt, worin meistens das Unterhaltende und Belustigende des Witzes liegt, was die Phantasie so lebendig aufregt, und deshalb bei allen Leuten so gute Aufnahme findet, weil seine Schönheit beim ersten Anblick einleuchtet, und keine Gedankenarbeit erfordert wird, um zu prüfen, welche Wahrheit oder vernünftige Einsicht darin enthalten sei. Ohne irgend weiter auszuschaun, ruht der Geist befriedigt durch die Anmuth des Gemäldes und die Heiterkeit der Phantasie, und es wäre gewissermaßen eine Beleidigung, wenn man sich unterfangen wollte, es nach den strengen Regeln der Wahrheit und guten Begründung zu prüfen, wobei es sich zeigen könnte, daß es in etwas mit diesen nicht völlig Verträglichem bestche.

§ 3. Klarheit allein hindert die Gedankenverwirrung. — Zur gehörigen Unterscheidung unserer Ideen trägt es hauptsächlich bei, wenn sie klar und bestimmt sind, und wo sie das sind, da wird keine Verwirrung unter ihnen und kein Irrthum über sie entstehen, wenn auch die Sinne (wie sie mitunter thun), sie von demselben Objekt bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedener Weise liefern, also zu irren scheinen. Denn, wenngleich der Zucker, der zu anderen Zeiten einen süßen Geschmack hervorruft, einem Fieberkranken bitter schmecken sollte, so würde doch in dessen Sinn die Idee des Bitteren von der des Süßen ebenso klar und deutlich unterschieden sein, als wenn er nur Galle gekostet hätte. Auch entsteht zwischen den Ideen von süß und bitter nicht mehr Verwirrung dadurch, daß dieselbe Körperart zu dieser Zeit die eine und zu jener Zeit die andere Idee durch den Geschmacksinn hervorbringt, als zwischen den Ideen von weiß und süß oder weiß und rund dadurch, daß dasselbe Stück Zucker beide gleichzeitig im Bewußtsein erzeugt, und die Ideen von orangefarbig und azurblau, die im Bewußtsein durch ein und denselben Theil des Aufgusses von *lignum nephriticum* hervorgebracht werden, sind

nicht weniger verschiedene Ideen als dieselben Farben, wenn sie von zwei verschiedenen Körpern herrühren.

§ 4. Vergleichung. — Ihre Vergleichung miteinander bezüglich des Umfanges, des Grades, der Zeit, des Ortes oder sonstiger Umstände ist ein anderes Verfahren des Geistes mit seinen Ideen, und zwar das, worauf jene ganze große unter dem Namen Relationen (Beziehungen, Verhältnisse) zusammengefaßte Klasse von Ideen beruht, über deren gewaltigen Umfang ich später Gelegenheit haben werde Betrachtungen anzustellen.

§ 5. Die Tiere vergleichen nur unvollkommen. — Wie weit die Tiere an dieser Fähigkeit theilhaben, läßt sich nicht leicht entscheiden. Ich glaube, sie besitzen sie nicht in irgendwie beträchtlichem Grade; denn obgleich sie wahrscheinlich manche hinlänglich bestimmte Ideen haben, so scheint es mir doch ein Vorzug des menschlichen Verstandes zu sein, wenn er gewisse Ideen genügend unterschieden hat, so daß er sie als vollkommen voneinander abweichend und mithin als zwei erkennt, alsdann nachzusinnen und zu erwägen, in welchen Beziehungen sie sich vergleichen lassen, und ich glaube deshalb, daß die Tiere ihre Ideen nur hinsichtlich einiger mit den Objekten selbst verknüpften sinnlich bemerkbaren Umstände vergleichen. Von dem anderen an Menschen zu beobachtenden Vermögen der Vergleichung, das auf allgemeine Ideen bezüglich und nur für abstrakte Erörterungen nützlich ist, dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß die Tiere es nicht besitzen.

§ 6. Zusammensetzung. — Das nächste Verfahren des Geistes mit seinen Ideen, was wir in ihm beobachten können, ist die Zusammensetzung, wobei er mehrere der einfachen durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen aneinander fügt und sie zu komplexen vereinigt. Zu diesem Verfahren der Zusammensetzung läßt sich auch das der Erweiterung rechnen, wobei, wenn auch die Zusammensetzung sich nicht so deutlich zeigt wie bei den mehr komplexen, gleichwohl doch ein Aneinanderfügen mehrerer Ideen und zwar von derselben Art stattfindet. So bilden wir die Idee eines Duzend, indem wir eine Anzahl von

Einheiten zu einander addieren, und indem wir die wiederholten Ideen mehrer Ruten aneinander fügen, bilden wir die eines Feldweges. *)

§ 7. Tiere setzen nur wenig Ideen zusammen. — Auch hierin, glaube ich, bleiben die Tiere weit hinter den Menschen zurück, denn, wenn sie auch manche Kombinationen einfacher Ideen auffassen und behalten, — wie z. B. die Gestalt, der Geruch und die Stimme seines Herrn die zusammengesetzte Idee ausmachen mögen, die ein Hund von ihm hat, oder vielmehr so viele verschiedene Merkmale sind, woran er ihn erkennt, — so glaube ich doch nicht, daß sie diese jemals aus eigenem Antrieb zusammensetzen und komplexe Ideen bilden. Und vielleicht leitet sie sogar da, wo wir meinen, daß sie zusammengesetzte Ideen haben, nur eine einfache bei der Erkenntnis mancher Dinge, die sie möglicherweise weniger mit Hilfe des Gesichtes unterscheiden, als wir glauben, denn mir ist von zuverlässiger Seite mitgeteilt, daß eine Hündin ebensogut wie ihre eigenen Jungen und an deren Stelle junge Füchse aufzieht, mit ihnen spielt und sie zärtlich liebt, wenn man es nur einmal dahin bringen kann, daß diese lange genug an ihr saugen, damit ihre Milch durch deren Körper hindurch gehe. Und solche Tiere, die eine zahlreiche Brut von Jungen auf einmal haben, scheinen von deren Anzahl nichts zu wissen, denn, wenn sie auch wegen eines ihrer Jungen, das ihnen genommen wird, während sie sich in Gesicht- oder Gehörweite befinden, gewaltig bekümmert sind, so scheinen sie doch, wenn eines oder zwei davon in ihrer Abwesenheit oder geräuschlos ihnen entwendet werden, diese nicht zu vermissen, und die Verminderung ihrer Anzahl durchaus nicht zu bemerken.

§ 8. Benennung. — Wenn durch wiederholte Sinneswahrnehmungen sich Ideen im Gedächtnis der Kinder festgesetzt haben, so fangen sie nach und nach an, den Gebrauch von Zeichen zu erlernen, und wenn sie die Fähigkeit erlangt haben, mit Hilfe ihrer Sprachorgane artikulirte Laute hervorzubringen, so fangen sie

*) Farlong, $\frac{1}{4}$ englische Meile.

an, sich der Wörter zu bedienen, um ihre Ideen anderen zu bezeichnen. Diese Wortzeichen borgen sie manchmal von anderen, und machen sie manchmal selbst, wie man an den neuen und ungewöhnlichen Namen bemerken kann, die von den Kindern beim ersten Gebrauch der Sprache oft den Dingen gegeben werden.

§ 9. Abstraktion. — Da somit die von uns gebrauchten Wörter als äußere Zeichen unserer inneren Ideen dienen sollen, und diese Ideen von einzelnen Dingen entnommen sind, so würden unendlich viele Namen erforderlich sein, wenn jede einzelne von uns aufgefaßte Idee einen besonderen Namen erhalten sollte. Um dem vorzubeugen bewirkt der Geist, daß die von den einzelnen Objekten empfangenen einzelnen Ideen sich verallgemeinern, was dadurch geschieht, daß sie als im Geiste vorhandene Erscheinungen gewisser Art betrachtet werden, abgesondert von allen anderen Existenzen und den Umständen des reellen Daseins, wie Zeit, Ort oder sonstige begleitende Ideen. Dies nennt man Abstraktion, wodurch von einzelnen Dingen entnommene Ideen zu allgemeinen Repräsentanten für alle von derselben Art, und ihre Namen zu allgemeinen Namen werden, die auf alles Existierende anwendbar sind, was solchen abstrakten Ideen entspricht. Solche genau bestimmte nackte Erscheinungen im Bewußtsein, abgesehen davon, wie, woher oder mit welchen anderen sie dahin gelangt sind, legt der Verstand (gewöhnlich unter gewissen ihnen gegebenen Namen) als Richtschnur zu Grunde, um die reellen Existenzen, je nachdem sie mit diesen Mustern übereinstimmen, in Klassen einzuordnen und demgemäß zu benennen. Wird z. B. heute dieselbe Farbe an der Kreide oder dem Schnee beobachtet, die der Geist gestern von der Milch empfangen hatte, so betrachtet er nur diese Erscheinung allein, macht sie zum Repräsentanten aller von derselben Art, giebt ihr den Namen „Weiß“, und bezeichnet mit diesem Laute dieselbe Eigenschaft überall, wo sie vorgestellt oder gefunden wird, und so werden allgemeine Begriffe, seien es nun Ideen oder Ausdrücke, gebildet.

§ 10. Die Tiere abstrahieren nicht. — Wenn es zweifelhaft sein mag, ob die Tiere ihre Ideen zusammensetzen und da-

durch in gewissem Maße erweitern, so glaube ich bestimmt behaupten zu dürfen, daß ihnen das Abstraktionsvermögen ganz und gar fehlt, und daß der Besitz allgemeiner Ideen einen vollkommenen Unterschied zwischen Menschen und Tieren begründet, indem er etwas so Vorzügliches ist, daß die Fähigkeiten der Tiere auf keine Weise bis dahin reichen; denn augenscheinlich bemerken wir an ihnen keine Spur davon, daß sie sich genereller Zeichen für allgemeine Ideen bedienen, und dürfen deshalb mit Grund annehmen, daß sie das Vermögen der Abstraktion oder der Bildung allgemeiner Ideen nicht besitzen, weil ihnen der Gebrauch von Wörtern oder anderen allgemeinen Zeichen fehlt.

§ 11. Auch läßt es sich nicht ihrem Mangel an geeigneten Organen für die Bildung artikulirter Laute zuschreiben, daß sie keine Wörter von allgemeiner Bedeutung gebrauchen oder kennen, weil wir finden, daß manche von ihnen solche Laute hervorbringen, und Wörter deutlich genug aussprechen können, aber niemals mit irgend welcher derartigen Anwendung. Und andererseits unterlassen Menschen, denen wegen eines Mangels an ihren Organen die Wortlaute fehlen, doch nicht, ihre allgemeinen Ideen durch Zeichen auszudrücken, die ihnen statt genereller Wörter dienen, ein Vermögen, welches wir an den Tieren nicht bemerken; und deshalb meine ich, dürfen wir annehmen, daß hierin das liegt, was die Tierarten von den Menschen unterscheidet, daß es die eigenthümliche Verschiedenheit ist, worin sie völlig voneinander abweichen, und die sich zuletzt zu einem so gewaltigen Abstand erweitert; denn, wenn sie überhaupt irgend welche Ideen haben und nicht bloße Maschinen sind (wozu einige sie machen wollen), so können wir ihnen einen gewissen Grad von Vernunft nicht abstreiten. Es scheint mir ebenso einleuchtend zu sein, daß manche von ihnen in gewissen Fällen Schlußfolgerungen ziehen, als daß sie Sinneswahrnehmungen haben, aber das geschieht nur mit partikularen Ideen, gerade so wie sie diese vermittelt ihrer Sinne erhalten haben. *) Auch die besten von ihnen sind in diese engen

*) Hier zeigt sich abermals, daß Boete, wie schon zu Kapitel X, § 2, angemerkt worden, nicht genügend zwischen Sinneswahrnehmungen, Er-

Schranken eingeschlossen, und besitzen meiner Meinung nach nicht das Vermögen, sie durch irgend welche Art von Abstraktion zu erweitern.

innerungen und Vorstellungen unterscheidet, denn bloß aus konkreten Sinneswahrnehmungen und speciellen Erinnerungen an solche kann ein Tier ebensowenig Schlüsse ziehen wie der Mensch. — Wenn ein Hahn auf dem Bauernhofe irgendwo reichlich Futter findet, so ruft er durch einen eigenthümlichen Laute seine Hühner herbei, damit sie sich daran gütlich thun mögen, und wenn er in der Luft über dem Hofe einen Habicht sieht, so mahnt er seine Hühner durch einen eigenthümlichen Warnungsschrei daran, sich vor der drohenden Gefahr zu vertriehen. Und die Hühner verstehen beide Laute nach ihrem verschiedenen Sinne sehr gut, und handeln demgemäß, ohne daß sie in dem gegebenen Falle das Futter oder den Habicht selbst schon gesehen hätten. Das wäre undenkbar, wenn nicht durch den Laute und den Warnungsschrei in ihrem Bewußtsein allgemeine Vorstellungen des Genußes und der Gefahr hervorgerufen würden, mögen diese nun auf Instinkt (b. h. erbter Gehirndisposition) oder auf eigener früherer Erfahrung beruhen. Denn eine specielle Erinnerung an eine einzelne vergangene Sinneswahrnehmung des Genußes oder der Gefahr kann durch die gegenwärtigen Stimmlaute des Hahnes nicht füglich in den Hühnern entstehen, und wenn eine solche entstünde, könnte sie nicht zum Motiv für ein gegenwärtiges Handeln werden. Ähnliche Anfänge einer Zeichensprache finden sich gewiß bei allen herden- oder paarweise lebenden Tieren von höherer Organisation, und diese setzen notwendig ein gewisses Maß von Abstraktionsvermögen auch schon bei den Tieren voraus. Bei dessen gänzlichem Mangel wäre es auch undenkbar, daß die Hunde ohne absichtliche Dressur, bloß im Verkehr mit den Menschen, deren Sprache in manchmal überraschendem Maße verstehen lernen. Denn da die Wörter der menschlichen Sprache nur Abstrakta bezeichnen, so müssen sich in dem Bewußtsein des Hundes, der etwas von dieser Sprache versteht, notwendig auch abstrakte Vorstellungen bilden können. Aber die Bildung allgemeiner Vorstellungen und einer Zeichensprache kann bei den Tieren nicht weiter fortschreiten als bei einer nur unwillkürlichen Funktion des Intellekts oder großen Gehirns möglich ist, und hierin, nicht in dem Abstraktionsvermögen als solchen, besteht der Unterschied zwischen Mensch und Tier. Des objektiven Inhalts seiner Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken und Willensakte, sowie der Bedeutung der Zeichen, die es giebt oder befolgt, ist sich das Tier so gut bewußt wie der Mensch, aber es fehlt ihm das Bewußtsein davon, daß das Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Denken, Wollen, Zeichen geben und Zeichen befolgen seine eigenen Geistesthätigkeiten oder sub-

§ 12. **Idioten und Wahnsinnige.** — Inwiefern der Zustand der Idioten mit dem Mangel oder der Schwäche von einigen oder allen vorerwähnten Fähigkeiten zusammenhängt, das ließe sich durch eine genaue Beobachtung ihrer verschiedenen Arten des Stammelns ohne Zweifel ermitteln, denn Leute, die entweder nur schwach wahrnehmen, oder die in ihr Bewußtsein gelangten Ideen nur schlecht behalten, die sie nicht rasch wieder erwecken oder zusammensetzen können, werden nur wenig Stoff zur Gedankenentwicklung haben. Solche, die nicht unterscheiden, vergleichen und abstrahieren können, würden kaum imstande sein, die Sprache zu verstehen und zu gebrauchen, oder Urtheile und Schlüsse in irgend wie leidlichem Maße zu bilden, sondern nur ein wenig und unvollkommen über gegenwärtige und ihren Sinnen wohlbekannte Dinge. Und in der That entstehen, wenn irgend welche der vorerwähnten Fähigkeiten fehlen oder gestört sind, entsprechende Wirkungen in dem Verstande und dem Wissen der Menschen.

§ 13. In fine, das Gebrechen der Blödsinnigen scheint aus einem Mangel an Lebhaftigkeit, Thätigkeit und Bewegung in den geistigen Fähigkeiten hervorzugehen, wodurch sie der Vernunft beraubt werden; wohingegen die Wahnsinnigen andererseits an dem entgegengesetzten Extrem zu leiden scheinen, denn sie scheinen mir das Vermögen der Schlußfolgerung nicht verloren zu haben, vielmehr halten sie gewisse, von ihnen sehr verkehrt miteinander

jektiven Funktionen seien, und darum kann es sie nicht zum Gegenstande seines bewußten Wollens machen. Unter allen animalischen Wesen auf Erden vermag dies (wir wissen nicht weshalb) allein der Mensch, und hierin liegt der Grund, warum der Kreis abstrakter Vorstellungen und der sie bezeichnenden Sprachlaute bei ihm einen so unvergleichlich größeren Umfang und reicheren Inhalt gewonnen hat, wie bei den Thieren, und warum bei ihm die Sprache nicht bloß als Verständigungsmittel unter den Individuen, sondern auch als Hilfsmittel des Denkens jedem einzelnen Individuum dient. Dieser zweite Dienst der Sprache wird neben dem ersten oft ganz übersehen, und doch spricht auch der geselligste und rebseltigste Mensch gewiß alltäglich noch viel mehr Worte stillschweigend zu sich selber als laut zu anderen.

verknüpfte Ideen fälschlich für Wahrheiten, und irren wie Leute, die aus falschen Voraussetzungen richtige Schlüsse ziehen; denn, nachdem sie infolge der Übermächtigkeit ihrer Phantasie ihre Einbildungen für Wirklichkeiten angesehen haben, ziehen sie aus ihnen richtige Schlüsse. So sündet man, daß ein Wahnsinniger, der sich selbst für einen König hält, nach einem richtigen Schluß entsprechende Aufwartung, Hochachtung und Gehorsam verlangt; andere, die glaubten, daß sie aus Glas beständen, wandten die nötige Vorsicht an, um so zerbrechliche Körper zu bewahren. Deshalb kann es vorkommen, daß jemand, der in allen anderen Dingen höchst besonnen und von gesundem Verstande ist, in einer einzelnen Beziehung so verrückt wie nur irgend einer in Bedlam sein kann, wenn unzusammenhängende Ideen, sei es durch einen plötzlichen sehr starken Eindruck oder durch lange Fixierung seiner Phantasie auf eine gewisse Art von Gedanken so kräftig zusammengeschießt worden sind, daß sie vereinigt bleiben. Es giebt aber Abstufungen des Wahnsinns so gut wie der Thorheit: das unordentliche Zusammenwerfen der Ideen hat bei einigen einen größeren Umfang bei anderen einen geringeren. Kurz gesagt, der Unterschied zwischen Idioten und Wahnsinnigen scheint darin zu liegen, daß die Wahnsinnigen in verkehrter Weise Ideen zusammenfügen, und somit falsche Vordersätze bilden, aus diesen jedoch richtig schließen und folgern, die Idioten dagegen wenig oder gar keine Vordersätze bilden, und überhaupt kaum einen Schluß ziehen.

§ 14. Die Methode. — Das sind, denke ich, die ersten Vermögen und Thätigkeiten des Geistes, deren er sich beim Erkennen bedient; und obgleich sie allgemein bezüglich aller seiner Ideen ausgeübt werden, so betreffen die von mir bisher gegebenen Beispiele doch hauptsächlich einfache Ideen, und ich habe die Erklärung dieser Geistesvermögen aus folgenden Gründen der Erklärung der einfachen Ideen hinzugefügt, bevor ich auf das übergehe, was ich von den zusammengesetzten zu sagen habe:

1. Weil einige dieser Vermögen zuerst hauptsächlich mit Bezug auf einfache Ideen ausgeübt werden, und wir dieselben

deshalb, wenn wir der Natur in ihrer gewöhnlichen Methode folgen, in ihrem Ursprung, ihrem Fortschritt und ihrer allmählichen Vervollkommenheit aufspüren und gewahr werden können.

2. Weil, wenn wir die Wirkungsweise der Geistesvermögen mit Bezug auf einfache Ideen beobachten, die gewöhnlich im Bewußtsein der meisten Menschen viel klarer, genauer und bestimmter sind als die zusammengesetzten, wir um so besser untersuchen und lernen können, wie der Geist bezüglich der letzteren Auszüge macht, Namen giebt, Vergleiche anstellt und seine übrigen Thätigkeiten verrichtet, wobei wir uns viel leichter irren können.

3. Weil eben die Verrichtungen, die der Geist mit den durch Sinneswahrnehmung erhaltenen Ideen vornimmt, sobald auf sie reflektiert wird, selbst eine andere Reihe von Ideen bilden, die aus jener zweiten Quelle unseres Wissens, die ich Selbstbeobachtung nenne, herrühren, und sich deshalb dazu eignen, an dieser Stelle nach den einfachen Ideen der Sinneswahrnehmung betrachtet zu werden. Von der Zusammensetzung, Vergleichung, Abstraktion u. habe ich soeben nur wenig gesagt, weil ich Gelegenheit haben werde, sie an anderen Orten weitläufiger zu behandeln.

§ 15. Hierin liegen die Anfänge des menschlichen Wissens. — Und somit habe ich eine kurze und, wie ich glaube, wahre Geschichte der ersten Anfänge des menschlichen Wissens gegeben; davon, woher dem Geiste seine ersten Objekte zukommen, und wie er stufenweise dazu fortschreitet, die Ideen einzusammeln und anzuheften, woraus alles Wissen, dessen er fähig ist, gestaltet werden soll; wobei ich mich auf die Erfahrung und die Beobachtung darüber berufen muß, ob ich das Rechte getroffen habe, indem der beste Weg, zur Wahrheit zu gelangen, darin besteht, den wirklichen Sachverhalt der Dinge zu prüfen und nicht zu schließen, daß sie sein müßten, wie wir uns selbst einbilden oder uns vorzustellen von anderen gelernt haben.

§ 16. Die Berufung auf die Erfahrung. — Ehrlich gestanden, ist das der einzige Weg, den ich entdecken kann, worauf die Ideen von Dingen dem Verstande zugeführt werden; wenn andere Leute entweder angeborene Ideen oder eingestößte Grund-

sätze haben, so haben sie alle Ursache, sich deren zu erfreuen, und wenn sie davon überzeugt sind, so ist es für andere unmöglich, ihnen das Privilegium abzustreiten, was sie vor ihren Nachbarn voraus haben. Ich kann nur von dem reden, was ich in mir selber finde, und was den Begriffen angemessen ist, die, wenn wir das ganze Verhalten der Menschen in ihren verschiedenen Lebensaltern, Ländern und Bildungsstufen prüfen wollen, auf den Fundamenten, die ich gelegt habe, zu ruhen, und dieser Methode in allen ihren Theilen und Stufen zu entsprechen scheinen.

§ 17. Ein dunkler Raum. — Ich mache keinen Anspruch darauf zu lehren, sondern zu untersuchen, und kann deshalb hier nur nochmals erklären, daß äußere und innere Wahrnehmung die einzigen Eingänge des Wissens in den Verstand sind, die ich finden kann. Soweit ich zu entdecken vermag, sind diese allein die Fenster, wodurch Licht in jenen dunklen Raum eingelassen wird; denn der Verstand gleicht meines Bedünkens sehr einem völlig gegen das Licht abgeschlossenen Kabinett mit nur einer kleinen übrig gelassenen Öffnung, um auswärts sichtbare Ebenbilder oder Ideen von äußeren Dingen einzulassen; würden die in solch einen dunklen Raum gelangenden Bilder nur dort verbleiben und so geordnet daliegen, daß sie sich bei gegebener Veranlassung finden ließen, so würde derselbe bezüglich aller sichtbaren Gegenstände und der Ideen von ihnen dem menschlichen Verstande sehr ähnlich sein.

Dies sind meine Mutmaßungen über die Mittel, wodurch der Verstand dazu kommt, einfache Ideen zu erlangen und zu behalten, wie auch deren Modi nebst einigen anderen sie betreffenden Einrichtungen. Ich gehe jetzt dazu über, einige der komplexen Ideen*) und deren Modi etwas genauer zu untersuchen.

*) Some of these simple ideas, wie im englischen Texte steht, paßt nicht zum folgenden Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Über zusammengesetzte Ideen.

§ 1. Diese werden von dem Geiste aus den einfachen gebildet. — Wir haben bisher die Ideen betrachtet, bei deren Erwerb der Geist sich nur passiv verhält, nämlich die oben erwähnten aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung erhaltenen einfachen Ideen, von denen der Geist keine sich selbst bilden kann, und aus denen alle seine Ideen allein bestehen. Wie aber der Geist bei dem Erwerb aller seiner einfachen Ideen völlig passiv ist, so vollzieht er dagegen verschiedene ihm eigenthümliche Akte, wodurch aus seinen einfachen Ideen als dem Material und der Grundlage für alle übrigen, die anderen gestaltet werden. Die Thätigkeiten des Geistes, wobei er seine Macht über seine einfachen Ideen ausübt, sind hauptsächlich folgende drei: 1. Die Verknüpfung verschiedener einfachen Ideen zu einer zusammengesetzten, auf welche Weise alle komplexen Ideen entstehen. 2. Die zweite besteht darin, daß zwei Ideen, seien es einfache oder komplexe, zusammengebracht und nebeneinander gestellt werden, so daß beide zugleich angeschaut werden können, ohne zu einer verschmolzen zu werden, ein Verfahren, wodurch der Geist alle seine Ideen von Relationen (Beziehungen oder Verhältnissen) gewinnt. 3. Die dritte ist ihre Absonderung von allen anderen Ideen, die sie in ihrer wirklichen Existenz begleiten; das nennt man Abstraktion, und so werden alle allgemeinen Ideen gebildet. Hieraus erhellt, daß das Vermögen des Menschen und dessen Wirkungsweisen in der materiellen und der intellektuellen Welt nahezu dieselben sind. Denn da in beiden die Materialien von der Art sind, daß er keine Gewalt darüber hat, sie weder schaffen noch zerstören kann, so beschränkt sich das Vermögen des Menschen darauf, sie entweder zu vereinigen, oder nebeneinander zu stellen, oder völlig zu trennen. Bei der Betrachtung der zusammengesetzten Ideen werde ich hier mit der ersten jener Thätigkeitsweisen beginnen, und auf die anderen beiden gehörigen Orts

zurückkommen. Wie die Beobachtung lehrt, daß einfache Ideen in verschiedenen Kombinationen miteinander vereinigt existieren, so hat auch der Geist die Macht, mehre von ihnen vereinigt als eine Idee zu betrachten, und das nicht bloß in eben der Weise, wie sie in äußeren Gegenständen vereinigt sind, sondern sowie er selbst sie miteinander verbunden hat. Ideen, die so aus mehren zusammengefügtten einfachen gebildet sind, nenne ich komplexe, wie z. B. Schönheit, Dankbarkeit, ein Mensch, eine Armee, das Weltall, die, obgleich sie aus verschiedenen einfachen Ideen oder aus komplexen, aus einfachen gebildeten, Ideen zusammengesetzt sind, doch nach Gefallen des Geistes jede für sich als ein einheitliches Ding betrachtet und mit einem Namen bezeichnet werden.

§ 2. Sie werden willkürlich gebildet. — In diesem Vermögen, seine Ideen zu wiederholen und zusammenzufügen, besitzt der Geist ein mächtiges Werkzeug, die Gegenstände seines Denkens umzuwandeln und zu vervielfältigen weit hinaus darüber, womit die Sinneswahrnehmung und die Selbstbeobachtung ihn versehen haben, aber dies alles doch gebunden an jene einfachen, aus diesen beiden Quellen geschöpften Ideen, die die letzten Materialien für alle seine Kompositionen bleiben; denn die einfachen Ideen rühren lediglich von den Dingen selbst her, und von ihnen kann der Geist weder mehr noch andere haben, als ihm geliefert werden. Von sinnlichen Eigenschaften kann er keine anderen Ideen haben, als die ihm von außen durch die Sinne zukommen, und von den Thätigkeiten einer denkenden Substanz keine Ideen anderer Art, als was er in sich selber findet; wenn er aber diese einfachen Ideen einmal gewonnen hat, dann ist er nicht ausschließlich auf die Beobachtung und das eingeschränkt, was sich ihm von außen darbietet, er kann aus eigener Kraft seine Ideen zusammenfügen und neue komplexe bilden, die ihm in solcher Vereinigung niemals vorgekommen sind.

§ 3. Sie sind entweder Modi, Substanzen oder Relationen. — Auf welche Weise auch die komplexen Ideen zusammengesetzt und nochmals zusammengesetzt sein mögen, so unbegrenzt auch ihre Anzahl und so endlos die Mannigfaltigkeit sein

mag, womit sie die Gedanken der Menschen erfüllen und beschäftigen, doch können sie, wie ich meine, alle in folgende drei Klassen eingeordnet werden: 1. Modi, 2. Substanzen, 3. Relationen.

§ 4. Modi. — Erstens, Modi nenne ich solche komplexe Ideen, die, obwohl zusammengesetzt, doch nicht die Voraussetzung enthalten, daß sie für sich selbst bestehen, sondern als Zubehör oder Eigenschaften von Substanzen betrachtet werden, wie z. B. die mit den Wörtern: Dreieck, Dankbarkeit, Mord u., bezeichneten Ideen. Und wenn ich hiemit das Wort Modus in einem von seiner gewöhnlichen Bedeutung etwas abweichenden Sinne gebrauche, so bitte ich deswegen um Entschuldigung, weil es bei Erörterungen, die von dem herkömmlichen Gedankengang abweichen, unvermeidlich ist, entweder neue Wörter zu bilden, oder alte Wörter in einem etwas neuen Sinne zu gebrauchen, das letztere Verfahren aber in unserem vorliegenden Falle vielleicht als das statthaftere von beiden erscheinen wird.

§ 5. Einfache und gemischte Modi. — Von diesen Modi giebt es zwei Arten, die eine besondere Betrachtung verdienen. Erstens giebt es einige, die nur Variationen oder verschiedene Kombinationen derselben einfachen Idee ohne Beimischung einer anderen sind, wie ein Dutzend oder ein Schock, die nur in den Ideen so vieler getrennten und zusammengelegten Einheiten bestehen; und diese nenne ich einfache Modi, weil sie sich innerhalb der Grenzen einer einfachen Idee halten.

Zweitens giebt es andere, komponiert aus einfachen Ideen verschiedener Arten, die zusammengefügt worden um eine komplexe auszumachen; z. B. Schönheit, die aus einer gewissen Composition von Farbe und Gestalt besteht, wodurch der Beschauer in Entzücken versetzt wird, Diebstahl, worunter der heimliche Wechsel des Besitzes einer Sache ohne Zustimmung des Eigentümers verstanden wird, enthalten augenscheinlich eine Kombination mehrerer Ideen von verschiedener Art; und diese nenne ich gemischte Modi.

§ 6. Einzelne oder kollektive Substanzen. — Zweitens, die Ideen von Substanzen sind solche Kombinationen einfacher

Ideen, die als Repräsentanten von bestimmten einzelnen aus ihnen bestehenden Dingen gelten, worunter*) die hypothetische oder unklare Idee der Substanz, so wie sie eben beschaffen ist, immer den ersten und vornehmsten Platz einnimmt. So z. B. wenn mit Substanz die einfache Idee einer gewissen grauweißen Farbe mit gewissen Graden von Gewicht, Härte, Dehnbarkeit und Schmelzbarkeit verbunden werden, so erhalten wir die Idee „Blei“, und eine Kombination der Ideen einer gewissen Art von Gestalt nebst den Vermögen der Bewegung, des Denkens und Schließens macht mit Substanz verbunden die gewöhnliche Idee „Mensch“ aus. Nun giebt es auch von den Substanzen zwei Arten von Ideen; die eine von einzelnen Substanzen, wie sie voneinander gesondert bestehen, z. B. ein Mann oder ein Schaf; die andere von einer Mehrheit solcher in Vereinigung miteinander, z. B. eine Armee von Männern oder eine Herde von Schafen; und diese kollektiven Ideen mehrerer so zusammengefaßten Substanzen sind, jede für sich, ebensogut eine einzelne Idee wie die eines Menschen oder einer Einheit.

§ 7. Relation. — Drittens, die letzte Klasse der zusammengesetzten Ideen wird Relation genannt, und besteht in der Betrachtung und Vergleichung einer Idee mit einer anderen. Diese verschiedenen Klassen werden wir der Reihe nach behandeln.

§ 8. Auch die abstrusesten Ideen sind aus den beiden Quellen geschöpft. — Wenn wir den Fortschritt unseres Geistes verfolgen, und mit Aufmerksamkeit beobachten, wie er seine einfachen aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen wiederholt, zusammenstellt und vereinigt, so wird uns das weiter führen als wir uns vielleicht anfangs vorgestellt haben. Und ich glaube, wenn wir den Ursprung unserer Begriffe sorgfältig untersuchen, so werden wir finden, daß selbst die abstrusesten Ideen, wie weit sie auch von unseren Sinnen und allen unseren Geistesthätigkeiten entfernt zu sein scheinen mögen, doch nur solche sind, die der Verstand sich bildet, indem

*) D. h. unter den kombinierten einfachen Ideen.

er die Ideen wiederholt und miteinander verknüpft, die er entweder von Objekten der Sinneswahrnehmung oder von seinen eigenen auf diese bezüglichen Thätigkeiten erhalten hat; so daß sogar diese umfassenden und abstrakten Ideen aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung entsprungen und nichts anderes sind, als wozu der Geist durch den ordentlichen Gebrauch seiner eigenen Fähigkeiten gelangen kann und wirklich gelangt, wenn er diese auf die Ideen anwendet, die er von den sinnlichen Objekten oder von den darauf bezüglichen in ihm selbst beobachteten Thätigkeiten empfangen hat. Ich will versuchen dies an den Ideen nachzuweisen, die wir von Raum, Zeit und Unendlichkeit haben, und an ein paar anderen, die von jenen Ursprungsstellen am entferntesten zu liegen scheinen.

Dreizehntes Kapitel.

Über einfache Modi; und zuerst über die einfachen Modi des Raumes.

§ 1. Einfache Modi. — Obgleich ich in dem vorigen Abschnitt oft einfache Ideen erwähnt habe, die in Wahrheit das Material alles unseres Wissens bilden, so wird es doch, weil dort von ihnen mehr mit Rücksicht darauf, wie sie in das Bewußtsein gelangen, als auf ihren Unterschied von anderen mehr zusammengefaßt gehandelt worden ist, vielleicht nicht ohne Nutzen sein, einige von ihnen nochmals unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, und die verschiedenen Modifikationen derselben Idee zu prüfen, die der Verstand entweder an den existierenden Dingen vorfindet, oder ohne Hilfe eines äußeren Gegenstandes oder eine von außen kommende Suggestion in sich selbst zustande bringt.

Diese Modifikationen irgend einer einfachen Idee (die ich, wie gesagt, einfache Modi nenne) sind im Geiste ebenso vollkommen verschiedene und voneinander getrennte Ideen wie die, zwischen welchen der größte Abstand oder Gegensatz besteht; denn die Idee „zwei“ ist von der Idee „eins“ nicht minder unterschieden wie Bläue von Wärme oder jede dieser beiden von irgend einer Zahl;

und doch besteht sie nur in der Wiederholung der einfachen Idee einer Einheit, und miteinander verbundene Wiederholungen dieser Art machen die unterschiedenen einfachen Modi eines Duzend, eines Groß, einer Million aus.

§ 2. Die Idee des Raumes. — Den Anfang werde ich mit der einfachen Idee des Raumes machen. Oben im Kapitel IV habe ich gezeigt, daß wir die Idee des Raumes sowohl durch den Gesichtssinn wie durch den Tastsinn erhalten, was, wie ich meine, so einleuchtend ist, daß es ebenso unnötig sein würde, den Beweis zu unternehmen, daß die Menschen durch ihr Gesicht einen Abstand zwischen verschiedenfarbigen Körpern oder zwischen den Teilen desselben Körpers wahrnehmen, als daß sie die Farben selbst sehen, und nicht minder offenbar ist es, daß sie eben dies im Dunkeln durch Fühlen und Tasten thun können.*;

*) Bloß der Gesichtssinn liefert nur ein Nebeneinander verschiedenfarbiger oder verschieden heller Flächen; bloß der Tastsinn nur die Empfindungen des Drucks oder Widerstandes und der Wärme und Kälte. Erst der Verstand bildet mit Hilfe der Erinnerung aus diesen Daten und den Daten, welche die übrigen Sinne ihm liefern (richtiger: zu liefern scheinen, vgl. Anm. zu Kapitel X, § 2), die Wahrnehmung einer Außenwelt von farblos hellen oder farbigen, schweren und resistenten, warmen oder kalten, tönenden, duftenden, schmeckenden Dingen, deren allgemeine Bewußtseins- oder — was dasselbe sagt — Daseinsformen Raum und Zeit sind, wobei ihm hauptsächlich die Veränderungen als Leitfaden dienen, die in den Eindrücken des Gesichtsinnes infolge der Bewegung unserer eigenen Person und anderer Dinge stattfinden. Wahrgenommen oder angeschaut werden aber jene Daseinsformen und namentlich auch der Raum nur an und mit ihrem konkret sinnlichen Inhalt; die bloße, leere, räumliche Gestalt eines Körpers kann niemand wahrnehmen oder anschauen, geschweige denn den leeren unendlichen dreidimensionalen Welt-raum; das sind vielmehr abstrakte Vorstellungen, oder als Bedeutung der Wörter „Raum“ und „Gestalt“ Begriffe. Freilich ist der „Raum“ kein Gattungsbegriff, gleichwohl aber abstrakt, insofern er nur ein für sich isoliertes Element unserer konkreten, als Totalität aufgefaßten Sinneswahrnehmungen ausmacht. (Vgl. L. Noiré, Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, S. 361 ff.) Bekanntlich lehrt uns Kant, daß Raum und Zeit Formen der Anschauung seien, die unser Geist schon vor aller Erfahrung a priori enthalte, und daß diesen Formen der sinnliche

§ 3. Raum und Ausdehnung. — Insofern wir nur seine Länge zwischen zwei Gegenständen in Betracht ziehen ohne Rücksicht auf das sonst dort Befindliche, nennen wir den Raum Ab-

Inhalt von außen, a posteriori, dadurch zukomme, daß unsere Sinnesorgane von Dingen-an-sich affiziert würden. Dies ist jedoch nur eine metaphysische Hypothese, wofür kein Beweis möglich ist, denn von dem, was in uns aller Erfahrung — d. h. der Entstehung unseres Bewußtseins — vorausgehen soll, können wir ebensowenig etwas wissen wie von Dingen-an-sich, die jenseits unserer Wahrnehmung liegen sollen. Thatsächlich entstehen Form und Inhalt der objectiven Welt in unserem Bewußtsein zugleich an, in und miteinander, ohne daß wir zwei Herkunftsstellen da-für — eine transcendente und eine transcendente — unterscheiden könnten, und die Ablösung der bloßen Form von dem Inhalte kommt erst hinterher durch das abstrakte Denken zustande. Eine Apriorität der Anschauungsformen im Sinne Kants würde sich nur empirisch, also a posteriori, erkennen lassen, weil niemand die Vorstellungen des leeren unbegrenzten Raumes und der leeren unbegrenzten Zeit auf anderem Wege gewinnen kann, als durch Abstraktion aus seinem von konkreten Wahrnehmungen und Erinnerungen erfüllten Bewußtsein, und die Apriorität dieser Formen sich doch nur aus irgend welchen Eigenheiten ihrer Vorstellungen erschließen ließe. Nun sind allerdings diese Formen allgemein, einfach und dauernd, während ihr Inhalt speciell, mannigfach und wechselnd ist; allein daraus folgt doch nur, daß die Anschauungsformen in unserem Bewußtsein jedem bestimmten Inhalt, den sie gewinnen mögen, schon als gleiche Formen eines anderen Inhalts vorausgegangen sind, nicht aber, daß sie schon als leere Formen in uns vorhanden waren, bevor sie überhaupt irgend welchen Inhalt erhielten. Dies gilt auch dann, wenn wir das „bevor“ ebenso wie (nach der Anmerkung zu Kapitel VIII, § 15) die Entstehung des Bewußtseins nicht, als etwas Einmaliges, sondern als etwas, so lange wir leben, Fortdauerndes betrachten; ein Unterschied, der wohl gemeint ist, wenn man sagt: Kants Ausdruck „vor aller Erfahrung“ sei nicht zeitlich, sondern metaphysisch zu verstehen, denn sonst ließe sich bei dieser Erläuterung schwerlich überhaupt etwas Bestimmtes denken. — Dasselbe, was hier über die Apriorität der Anschauungsformen gesagt worden, gilt — beiläufig bemerkt — auch von der Apriorität der Denkformen oder Verstandeskategorien Kants. Auch diese sind empirisch aufgefunden, und gar nicht anders auffindbar; die Merkmale ihrer Apriorität können also nur ebenso gefunden sein, und sie bestehen wieder nur darin, daß jede dieser Denkformen gegenüber ihrem speciellen, mannigfachen und wechselnden Inhalt als etwas Allgemeines, Einfaches und Dauerndes erscheint. — Die apriorischen Anschauungs-

stand; wenn wir ihn nach Länge, Breite und Dicke in Betracht ziehen, könnten wir ihn, denke ich, Kapazität (Geräumigkeit) nennen. Das Wort „Ausdehnung“ wird gewöhnlich in jeder der soeben erwähnten Bedeutungen auf ihn angewandt.*)

§ 4. Unermesslichkeit. — Jeder verschiedene Abstand ist eine verschiedene Modifikation des Raumes, und jede Idee eines verschiedenen Abstandes oder Raumes ist ein einfacher Modus dieser Idee. Zum praktischen Gebrauch und insolge der Gewohnheit des Messens halten die Menschen in ihren Gedanken die Ideen gewisser bestimmten Längen fest, wie z. B. eines Zolles, eines Fußes, einer Elle, eines Klafters, einer Meile, des Erddurchmessers zc., die ebenso viele verschiedene allein aus dem Raume gebildete Ideen sind. Wenn irgend welche solcher bestimmten Längen- oder Raummaße für die Menschen zu vertrauten Vorstellungen geworden sind, so können sie dieselben in ihrem Sinne beliebig oft wiederholen, ohne mit ihnen die Idee eines Körpers oder sonstigen Dinges zu vermischen oder zu verbinden,

Denkformen Kants sind in der That nichts anderes als die Ideen, die wir nach Locke nicht durch Sinneswahrnehmung (sensation), sondern durch Selbstbeobachtung (reflection) unserer eigenen Geistesthätigkeiten gewinnen, denn letztere zeigen sich uns dabei nicht als regellos willkürlich, sondern folgen bestimmten und festen Gesetzen. Locke hat diese Ideen der Selbstbeobachtung allerdings nicht zusammenhängend und vollständig entwickelt, aber auch Kants Kategorientafel hat bei seinen Schülern und Nachfolgern wohl nicht den Beifall gefunden, den er für sie erwartete, und auf seinen Gedanken der Apriorität ist er wahrscheinlich nur vermitteltst einer vielleicht unwillkürlichen Antithese dadurch gekommen, daß er sich von einem Schattenbilde des nativen Realismus, den Dingen-an-sich, nicht losmachen konnte, die seiner Meinung nach, obwohl selbst für uns unerkennbar, doch den aposteriorischen Bestandteil unserer Erkenntnis von außen her in uns durch Affektion unserer Sinnlichkeit hervorbringen sollten. Sein unbestreitbares Verdienst bleibt es indessen, zuerst eine scharfe Sonderung von Form und Inhalt der objektiven Welt unseres Bewußtseins und eine systematisch vollständige Darstellung der ersteren versucht zu haben.

*) Außerdem auch noch im Sinne der Flächenausdehnung, die zwischen der linearen und der körperlichen mitten inne liegt.

und für sich, hier unter den Körpern des Weltalls oder jenseits der äußersten Grenzen der gesamten Körperwelt, die Ideen von Längen-, Quadrat- oder Kubitsfüßen, Ellen oder Klaftern bilden, und, indem sie diese beständig einen zum anderen hinzufügen, ihre Raumideen so viel, wie sie Lust haben, erweitern. Das Vermögen, die Idee, die wir von irgend einer Entfernung haben, zu wiederholen oder zu verdoppeln und der früheren, so oft wir wollen, hinzuzufügen, ohne jemals zu einem Halt oder Ziel kommen zu können, wir mögen die Vergrößerung fortsetzen, soweit wir wollen, verschafft uns die Idee der Unermeßlichkeit.

§ 5. Gestalt. — Eine andere Modifikation dieser Idee giebt es, die nur in den Verhältnissen besteht, welche die Teile der Begrenzung der Ausdehnung oder des umschriebenen Raumes untereinander haben. Diese entdeckt der Tastsinn an fühlbaren Körpern, deren Außenflächen in unseren Bereich kommen, und das Auge entnimmt sie sowohl von Körpern wie von Farben, deren Begrenzungen in seinen Gesichtskreis fallen; indem es hier beobachtet, wie die Außenflächen endigen, ob in geraden Linien, die sich unter wahrnehmbaren Winkeln schneiden, oder in krummen Linien, an denen sich keine Winkel erkennen lassen, und betrachtet, wie diese sich in allen äußeren Teilen eines Körpers oder Raumes zu einander verhalten, erhält es die Idee, die wir Gestalt nennen, und die dem Geiste eine unendliche Mannigfaltigkeit darbietet; denn abgesehen von der sehr großen Anzahl verschiedener Gestalten, die an den materiellen festen Körpern wirklich existieren, ist der Vorrat, der dem Geiste zur Verfügung steht, indem er die Idee des Raumes abändert, und dadurch immer neue Formen schafft, indem er seine eigenen Ideen wiederholt, und sie nach Belieben verbindet, vollkommen unerschöpflich, und er kann auf solche Weise die Gestalten ins Unendliche vervielfachen.

§ 6. *) Denn da der Geist imstande ist, die Idee irgend einer gerade ausgestreckten Länge zu wiederholen, und sie mit einer

*) Der englische Text wiederholt hier das Ausrufen des § 5.

anderen in derselben Richtung zu verbinden, was so viel heißt, wie die Länge jener geraden Linie verdoppeln, oder auch eine andere mit jeder ihm passend scheinenden Neigung anzufügen, und so jede beliebige Art von Winkel zu bilden, und da er auch imstande ist, jede vorgestellte Linie durch Abnahme der Hälfte, eines Viertels, oder eines sonst beliebigen Theiles zu verkürzen, ohne mit irgend welchen solcher Theilungen zu Ende kommen zu können, so kann er Winkel von jeder Größe bilden. Ebenso kann er den Linien, die deren Schenkel sind, jede beliebige Länge geben, und wenn er diese wieder mit anderen Linien von verschiedener Länge unter verschiedenen Winkeln verbindet, bis er einen Raum ganz eingeschlossen hat, so ist einleuchtend, daß er die Figuren sowohl der Gestalt wie dem Umfange nach in infinitum vervielfachen kann, während doch alle diese nur ebenso viele einfache Modi des Raumes sind.

Dasselbe, was er mit geraden Linien thun kann, kann er auch mit krummen, oder mit krummen und geraden zusammengekommen thun, und dasselbe, was er mit Linien thun kann, kann er auch mit Oberflächen thun, wodurch wir auf weitere Gedanken über die endlose Mannigfaltigkeit der Gestalten geführt werden mögen, die der Geist imstande ist zu bilden, und dadurch die einfachen Modi des Raumes zu vervielfachen.

§ 7. Der Ort. — Eine andere unter diese Rubrik fallende und in diese Klasse gehörige Idee nennen wir den Ort. Wie wir bei dem bloßen Raume das Verhältnis des Abstandes zwischen zwei Körpern oder Punkten in Betracht ziehen, so bei der Idee des Ortes das Verhältnis des Abstandes zwischen einem Dinge und zwei*) oder mehreren Punkten, von denen wir annehmen, daß ihre Entfernung voneinander unverändert bleibt, und sie sich somit in Ruhe befinden; denn, wenn wir finden, daß etwas heute ebenso weit wie gestern von zwei oder mehreren Punkten entfernt

*) Dieses „zwei“ als Minimum hat keinen rechten Sinn, denn zur Ortsbestimmung sind im Raume drei feste Punkte erforderlich, in der Ebene zwei, auf der Linie nur einer.

ist, deren Abstand voneinander sich seitdem nicht verändert hat, und mit denen wir es damals verglichen, so sagen wir, daß es noch denselben Ort einnehme; wenn es aber seinen Abstand von irgend einem dieser Punkte merklich verändert hat, so sagen wir, es habe seinen Ort gewechselt, obgleich wir im vulgären Sprachgebrauch unter Ort im gewöhnlichen Sinne nicht immer den Abstand von genau bestimmten Punkten verstehen, sondern von größeren Partien sichtbarer Gegenstände, wozu unserer Auffassung nach das an einem gewissen Orte befindliche Ding in Beziehung steht, so daß wir Grund haben, dessen Entfernung von jenen zu beobachten.

§ 8. So sagen wir von einer Gruppe Schachfiguren, die auf denselben Feldern des Schachbrettes stehen, wo wir sie verlassen haben, sie seien alle an demselben Orte oder ungerührt, obgleich das Schachbrett inzwischen vielleicht aus einem Zimmer in ein anderes gebracht worden ist, weil wir sie nur mit den Feldern des Schachbrettes vergleichen, deren Entfernung voneinander unverändert geblieben ist. Auch von dem Schachbrett sagen wir, es sei an demselben Orte wie vorhin, wenn es an derselben Stelle der Kajiite verblieben ist, obgleich vielleicht das Schiff, worin diese sich befindet, indessen weiter segelt, und von dem Schiffe heißt es, daß es an demselben Orte geblieben sei, falls seine Entfernung von der Küste des benachbarten Landes sich nicht verändert hat, obgleich die Erde sich vielleicht umgedreht hat, und somit alle, die Schachfiguren, das Schachbrett und das Schiff mit Rücksicht auf entferntere Körper, deren Abstände voneinander gleich geblieben sind, ihren Ort gewechselt haben. Weil aber der Abstand von gewissen Theilen des Schachbretts den Ort der Schachfiguren anzeigt, und der Abstand von den festen Theilen der Kajiite (womit wir die Vergleichen anstellten) den Ort des Schachbrettes ergab, und wir den Ort des Schiffes nach den festen Theilen der Erde bestimmten, so läßt sich von diesen Dingen sagen, daß sie in den angegebenen Beziehungen sich an demselben Orte befanden, obgleich ihr Abstand von anderen Dingen, die wir für diesmal nicht beachteten, ein anderer geworden war, und sie des-

halb zweifellos mit Bezug hierauf den Ort gewechselt hatten, was wir auch selbst annehmen würden, sobald wir Veranlassung hätten, sie mit diesen anderen Dingen zu vergleichen.

§ 9. Da aber diese Modifikation des Abstandes,*) die wir Ort nennen, von den Menschen zum alltäglichen Gebrauche erfunden ist, um damit die besondere Lage von Dingen bezeichnen zu können, wo sie zu solcher Bezeichnung Veranlassung hätten, so ermitteln und bestimmen die Menschen diesen Ort mit Beziehung auf diejenigen benachbarten Dinge, die für ihren jeweiligen Zweck am dienlichsten sind, ohne auf andere Dinge zu achten, die zu einem anderen Zwecke den Ort desselben Dinges besser bestimmen würden. So würde es, da auf dem Schachbrett der Zweck der Bezeichnung des Ortes jeder Schachfigur nur innerhalb des Umfanges jener gewürfelten Holztafel liegt, zweckwidrig sein, das Maß dafür anders woher zu entnehmen; wenn aber eben dieselben Schachfiguren in einen Beutel gesteckt worden sind, und jemand danach fragen würde, wo der schwarze König sei, so wäre es angemessen den Ort nach dem Teile des Zimmers, wo er sich befände, zu bestimmen und nicht nach dem Schachbrett, weil bei der Bezeichnung des Ortes, wo er sich nun befindet, ein anderer Zweck obwaltet, wie damals, als er sich während des Spieles auf dem Brette befand, und die Bestimmung deshalb nach anderen Körpern stattfinden muß. Ebenso würde es, wenn jemand fragte, wo die Verse ständen, in denen die Geschichte vom Nisus und Euryalus erzählt sei, sehr unpassend sein, den Ort durch die Erwiderung zu bestimmen: an der und der Stelle der Erde, oder in Bodleys Blichersammlung,**) vielmehr wäre die richtige Bezeichnungsweise des Ortes nach den Teilen von Virgils Werken, und die zutreffende Antwort würde sein, daß die Verse ungefähr in der Mitte des neunten Buches seiner Aeneide ständen, und sich immer beständig, so lange Virgil gedruckt worden, an demselben Orte befunden hätten, was richtig ist, obgleich das Buch selbst tausendmal seinen Ort gewechselt hat, weil die Idee

*) D. h. dieser Modus des Raumes.

**) D. i. der Oxforder Universitäts-Bibliothek.

des Ortes hier den Zweck hat, zu erfahren, in welchem Theile des Buches jene Geschichte enthalten ist, damit wir gegebenenfalls wissen, wo wir sie finden und zum Gebrauch aufschlagen können.

§ 10.*) Daß unsere Idee des Ortes nichts anderes ist als solch eine relative Stellung von irgend etwas, wie eben angegeben worden, das ist, denke ich, klar, und wird leicht zugestanden werden, wenn man erwägt, daß wir von dem Ort des Weltalls keine Idee haben können, wohl aber von dem aller seiner Theile, weil wir über jenes hinaus nicht die Idee irgend welcher festen, bestimmten, eigenthümlichen Wesen haben, mit Beziehung worauf wir ihm irgend ein Verhältniß des Abstandes zuschreiben könnten, vielmehr alles Weitere einförmiger Raum oder bloße Ausdehnung ist, worin der Geist keine Abwechselung, keine Merkmale findet; denn zu sagen, die Welt sei irgendwo, bedeutet nicht mehr als, daß sie da sei, und obgleich dies eine vom Ort hergenommene Ausdrucksweise ist, so bezeichnet sie doch nur die Existenz, nicht die örtliche Lage, und wenn jemand den Ort des Weltalls ausfindig machen, und sich in seinem Sinne klar und deutlich vorstellen kann, so wird er auch imstande sein, uns zu sagen, ob es in der unterschiedslosen Leere des unendlichen Raumes sich bewegt oder stillsteht; obwohl freilich das Wort Ort manchmal einen unklaren Sinn hat, und den Raum bedeutet, den irgend etwas einnimmt, wonach denn das Weltall sich an einem Orte befindet. Die Idee des Ortes erhalten wir deshalb durch dieselben Mittel wie die Idee des Raumes (jene ist nur eine eigenthümlich beschränkte Auffassung dieser), nämlich durch unsern Gesichts- und Tastsinn, die beide unserm Geiste die Ideen der Ausdehnung oder des Abstandes zuführen.

§ 11. Ausdehnung und Körper sind nicht dasselbe. — Gewisse Leute wollen uns glauben machen, daß Körper und Ausdehnung dieselbe Sache seien, wobei sie entweder die Bedeutung der Wörter verwechseln, was ich jedoch von ihnen nicht vermuten möchte, da sie die Philosophie anderer so strenge deshalb ver-

*) Der englische Text wiederholt hier das Aukrum des § 7.

urtheilt haben, weil sie zu sehr auf die unsichere Bedeutung oder die täuschende Dunkelheit zweifelhafter oder unbestimmter Ausdrücke gestützt sei. Wenn sie demnach unter Körper und Ausdehnung dasselbe verstehen wie andere Leute, nämlich unter Körper etwas Solides und Ausgedehntes, dessen Teile sich trennen und in verschiedener Richtung bewegen lassen, und unter Ausdehnung nur den zwischen den Oberflächen dieser soliden zusammenhängenden Teile liegenden und von ihnen eingenommenen Raum: so vermischen sie sehr verschiedene Ideen miteinander, denn ich berufe mich auf jedermanns eigene Gedanken dafür, ob die Idee des Raumes von der der Solidität nicht ebenso verschieden ist wie von der Idee der Scharlachfarbe? Allerdings kann Solidität nicht ohne Ausdehnung bestehen, was Scharlachfarbe ebensowenig kann, aber das hindert nicht, daß beide verschiedene Ideen sind. Manche Ideen bedürfen notwendig anderer zu ihrer Existenz oder Auffassung, und sind doch davon sehr verschiedene Ideen. Die Bewegung kann ohne den Raum weder bestehen noch erkannt werden, und doch ist weder Bewegung Raum noch Raum Bewegung; der Raum kann ohne sie bestehen, und beide sind wohl unterschiedene Ideen, und ebenso meiner Meinung nach Raum und Solidität. Die Solidität ist eine vom Körper so untrennbare Idee, daß auf ihr dessen Raumerfüllung, Berührung, Stoß und Mittheilung der Bewegung durch Stoß beruhen. Und wenn es ein Beweisgrund für die Verschiedenheit des Geistes vom Körper ist, daß das Denken die Idee der Ausdehnung nicht einschließt, so meine ich, wird derselbe Grund ebenfogut für den Beweis ausreichen, daß der Raum nicht identisch mit dem Körper ist, weil er die Idee der Solidität nicht enthält, indem Raum und Solidität ebenso verschiedene Ideen sind wie Denken und Ausdehnung, und im Verstande ebenso vollständig voneinander getrennt werden können. Körper und Ausdehnung sind also augenscheinlich zwei bestimmt unterscheidbare Ideen, denn:

§ 12. Erstens schließt die Ausdehnung nicht, wie der Körper thut, die Solidität und den Widerstand gegen die Bewegung von Körpern in sich.

§ 13. Zweitens sind die Teile des bloßen Raumes voneinander untrennbar, so daß die Kontinuität weder in der That noch in der Vorstellung unterbrochen werden kann, denn ich fordere einen jeden auf, irgend einen Raumteil von einem anderen, mit dem er zusammenhängt, auch nur in seinen Gedanken zu entfernen. Die thatsächliche Teilung und Absonderung besteht, wie ich denke, darin, daß durch Entfernung der Teile voneinander zwei Oberflächen gebildet werden, wo vorher ein ununterbrochener Zusammenhang war, und eine Teilung in der Vorstellung darin, daß man sich dort, wo vorher ein solcher Zusammenhang war, zwei Oberflächen als entstanden denkt und sie als voneinander entfernt betrachtet, was nur bei Dingen möglich ist, die der Zustand als trennbar ansieht und als fähig, durch eine Zertrennung neue bestimmte Oberflächen zu erhalten, die sie noch nicht haben aber erlangen können; keine dieser Teilungsweisen jedoch, weder die thatsächliche noch die bloß vorgestellte, ist, denke ich, mit dem bloßen Raume verträglich.

Freilich kann jemand so viel vom bloßen Raume in Betracht ziehen, wie einem Fuße entspricht oder angemessen ist, ohne den Rest zu beachten, was in der That eine teilweise Betrachtung ist, aber nicht einer vorgestellten Trennung oder Teilung gleichkommt; denn man kann eine Teilung ebensowenig in der Vorstellung vollziehen, ohne sich zwei voneinander gesonderte Oberflächen zu denken, wie in der That, ohne zwei voneinander getrennte Oberflächen herzustellen; eine teilweise Betrachtung ist aber keine Teilung. Man kann das Licht der Sonne in Betracht ziehen ohne ihre Hitze, oder die Beweglichkeit eines Körpers ohne dessen Ausdehnung, und dabei an deren Verschiedenheit nicht denken; das eine ist nur eine teilweise Betrachtung, die sich auf das eine beschränkt, und das andere wäre eine Betrachtung beider, wie sie jedes für sich existieren.

§ 14. Drittens sind die Teile des bloßen Raumes unbeweglich, was sich aus ihrer Untrennbarkeit ergiebt, indem die Bewegung nichts ist als eine Veränderung des Abstandes zwischen zwei Dingen; eine solche kann jedoch nicht zwischen Teilen statt-

finden, die voneinander untrennbar sind, und deshalb im Verhältnis zu einander sich notwendig in beständiger Ruhe befinden müssen.

Die bestimmte Idee des bloßen Raumes unterscheidet sich also klar und hinlänglich von dem Körper, weil seine Teile untrennbar und unbeweglich sind, und der Bewegung eines Körpers keinen Widerstand leisten.

§ 15. Die Definition der Ausdehnung erklärt sie nicht. — Wenn mich jemand fragt, was der Raum, von dem ich rede, sei, so will ich ihm das sagen, wenn er mir sagt, was seine Ausdehnung ist. Denn, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, antwortet: Ausdehnung sei partes extra partes zu haben, so heißt das nur, Ausdehnung sei Ausdehnung; denn, inwiefern komme ich über die Natur der Ausdehnung besser ins reine, wenn man mir sagt, die Ausdehnung bestehe in dem Besitz ausgedehnter Teile, die sich außerhalb ausgedehnter Teile befänden, d. h. die Ausdehnung bestehe aus ausgedehnten Teilen? Wenn ich jemandem auf die Frage, was eine Faser sei, antworten würde, sie sei ein aus mehreren Fasern bestehendes Ding, wäre er dann besser imstande zu erkennen, was eine Faser sei, als vorher? Oder würde er nicht Grund haben zu glauben, daß meine Absicht eher sei, ihn zum Besten zu haben, als ihn ernsthaft zu belehren?

§ 16. Die Einteilung der Wesen in körperliche und geistige beweist nicht die Identität von Raum und Körper. — Die behaupten, daß Raum und Körper dasselbe seien, stellen folgendes Dilemma: Der Raum ist entweder etwas oder nichts. Wenn nichts zwischen zwei Körpern sich befindet, so müssen sie sich notwendig berühren; wenn man zugiebt, er sei etwas, so fragen sie, ob er körperlich oder geistig sei? Darauf antworte ich mit einer anderen Frage: Wer hat ihnen gesagt, daß es nichts gebe oder geben könne als materielle Dinge ohne Denkvermögen und denkende Wesen ohne Ausdehnung? — Etwas anderes verstehen sie unter den Ausdrücken Körper und Geist nicht.

§ 17. Die Substanz, deren Wesen wir nicht kennen, liefert keinen Beweis gegen den körperlosen Raum. —

Wenn — wie das zu geschehen pflegt — gefragt wird, ob der körperlose Raum Substanz oder Accidens sei, so zögere ich nicht mit der Antwort: das weiß ich nicht, und schäme mich nicht meine Unwissenheit einzugestehen, bis die Fragesteller mir eine klare und bestimmte Idee von Substanz nachweisen.

§ 18. Ich versuche, so viel ich kann, mich von den Täuschungen frei zu machen, in die wir uns selbst dadurch zu versetzen geneigt sind, daß wir Wörter als Sachen gelten lassen. Unserer Unwissenheit wird nicht dadurch abgeholfen, daß wir ein Wissen vorgeben, wo wir keines haben, indem wir mit Lauten ohne klare und bestimmte Bedeutung Lärm machen. Beliebige erfundene Namen ändern die Natur der Dinge nicht, und geben uns nur in so weit ein Verständniß derselben, als sie Zeichen und Repräsentanten bestimmter Ideen sind. Und ich empfehle denen, die so viel Gewicht auf den Laut der beiden Silben „Substanz“ legen, zu erwägen, ob es in demselben Sinne geschieht, wenn sie ihn, wie sie thun, auf den unendlichen unbegreiflichen Gott, den endlichen Geist und den Körper anwenden, und ob er dieselbe Idee vertritt, wenn jedes dieser drei so verschiedenen Wesen Substanz genannt wird; ferner, bejahendenfalls, ob daraus nicht folgt, daß Gott, die Geister und die Körper, weil sie in der gleichen gemeinsamen Natur der Substanz übereinstimmen, sich voneinander lediglich durch bloße verschiedene Modifikation dieser Substanz unterscheiden; ebenso wie ein Baum und ein Kieselstein, weil sie in demselben Sinne Körper sind, und in der gemeinsamen Natur des Körpers übereinstimmen, sich nur durch eine bloße Modifikation dieses gemeinsamen Stoffes unterscheiden, was eine schwer genießbare Doktrin abgeben wird. Wenn sie sagen, sie wendeten das Wort auf Gott, den endlichen Geist und die Materie in drei verschiedenen Bedeutungen an; es bezeichne eine Idee, wenn man von Gott sage, daß er eine Substanz sei, eine andere, wenn die Seele Substanz genannt werde, und eine dritte, wenn der Körper so heiße, so würden sie, falls der Name Substanz drei verschiedene bestimmte Ideen bezeichnet, wohl daran thun, diese bestimmten Ideen bekannt zu machen, oder ihnen wenigstens drei

verschiedene Namen zu geben, um bei einem so wichtigen Begriffe der Verwirrung und den Irrthümern vorzubeugen, die natürlich aus dem unterschiedslosen Gebrauche eines so zweifelhaften Ausdrucks folgen müssen, hinter dem man um so weniger drei verschiedene Bedeutungen vermutet, als er im täglichen Gebrauche kaum einmal eine klare und bestimmte Bedeutung hat; und wenn sie so drei unterschiedene Ideen von Substanz herstellen können, wer hindert dann jemand anders noch eine vierte hinzuzufügen?

§ 19. Die Ausdrücke Substanz und Accidens sind in der Philosophie von geringem Nutzen. — Die zuerst auf den Begriff von Accidentien verfielen, als einer Art von wirklichen Dingen, die etwas bedürften, dem sie inhärieren könnten, waren genötigt für deren Träger das Wort Substanz zu erfinden. Hätte der arme indische Philosoph, der meinte, die Erde bedürfe auch etwas, um sie zu tragen, nur an das Wort Substanz gedacht, so hätte er sich nicht die Mühe zu geben gebraucht, einen Elefanten als Träger für sie zu finden, und eine Schildkröte, um seinen Elefanten zu tragen; das Wort Substanz hätte effektiv denselben Dienst geleistet. Und wer danach fragte, hätte sich, ohne zu wissen, was Substanz sei, bei der Antwort des indischen Philosophen, daß diese die Erde trage, ebenfogut beruhigen können, wie wir es von unseren europäischen Philosophen als eine hinreichende Antwort und gute Lehre annehmen, daß die Substanz die Accidentien trage, ohne zu wissen, was Substanz ist. So daß wir von der Substanz keine Idee haben, was sie sei, sondern nur eine verworrene und dunkle Idee davon, was sie leiste.

§ 20. Was auch ein Gelehrter hiezulande thun mag, ein intelligenter Amerikaner*), der die Natur der Dinge untersuchte, würde es schwerlich als eine befriedigende Auskunft betrachten, wenn ihm, während er unsere Architektur kennen zu lernen wünschte, gesagt würde, ein Pfeiler sei ein Ding, das von einer Basis getragen werde, und eine Basis etwas, was einen Pfeiler trage. Würde er nicht denken, man habe ihn mit einer solchen Auskunft

*) D. h. wohl ein Indianer.

zum Narren, statt ihn zu belehren? Und über das Wesen der Bücher und ihres Inhalts würde jemand, dem beide fremd wären, sehr ausgiebig unterrichtet werden, wenn man ihm sagte, alle gelehrten Bücher beständen aus Papier und Buchstaben; die Buchstaben seien Dinge, die dem Papier inhärierten, und das Papier ein Ding, welches Buchstaben darbiete; eine merkwürdige Weise klare Ideen von gelehrten Druckschriften (letters and papers) zu erhalten! Würden aber die lateinischen Wörter *inhaerentia* und *substantia* in die schlichten englischen Wörter übersetzt, die ihnen entsprechen, und „anhaften“ und „unterstützen“ genannt, so würden sie uns die große Klarheit der Lehre von der Substanz und den Accidentien besser erkennen lassen, und zeigen, von welchem Nutzen diese Ausdrücke bei der Entscheidung philosophischer Fragen sind.

§ 21. Der leere Raum jenseits der äußersten Grenzen der Körperwelt. — Doch, kehren wir zu unserer Idee vom Raume zurück! Wenn man die Körperwelt nicht für unendlich hält (und ich denke, das wird niemand behaupten wollen), so frage ich, ob jemand, den Gott an die äußerste Grenze körperlicher Dinge gestellt hätte*), seine Hand nicht über seinen Rumpf hinausstrecken

*) Für unendlich können wir die Körperwelt allerdings nicht halten, denn, wenn sie das wäre, so würden an jedem Punkte innerhalb derselben die Wirkungen der Schwere, des Lichtes, der strahlenden Wärme zc. von allen Seiten her eine unendliche Höhe erreichen. Damit aber hörte jede durch Gravitation bewirkte Bewegung der Weltkörper auf, und unsere Sinne könnten keine Abstufungen des Lichtes und der strahlenden Wärme unterscheiden. Ebenso wenig aber können wir uns eine endliche Körperwelt in einem unendlichen transcendent realen Raum vorstellen, denn dann müßte jene sich in einem Zustande beständig fortschreitender Auflösung und Verflüchtigung befinden. Zunächst würden ihre gasförmigen Stoffe wegen ihrer unbegrenzten Expansivkraft sich in den leeren Raum hinaus ausdehnen, also beständig verdünnen, und dann würden diesen die flüssigen und festen Stoffe nachfolgen, weil wohl alle des Übergangs in den gasförmigen Aggregatzustand fähig sind. Dieses Dilemma zeigt uns, daß wir uns den Raum und die objektive Welt in ihm nicht als etwas außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben Bestehendes vorstellen dürfen. Die objektive Welt ist eine Erscheinung,

könnte? Wenn er es könnte, dann würde er seinen Arm dahin bringen, wo vorher körperloser Raum war, und wenn er dort seine Finger voneinander spreizte, so würde sich zwischen ihnen noch körperloser Raum befinden. Wenn er seine Hand nicht ausstrecken könnte, so müßte dem ein äußeres Hindernis entgegenstehen, denn wir denken ihn uns lebendig mit eben dem Vermögen, die Glieder seines Leibes zu bewegen, das er jetzt hat, was nicht an und für sich unmöglich wäre, wenn es Gott so haben wollte (oder wenigstens wäre es für Gott nicht unmöglich, ihn so zu bewegen), und nun frage ich, ob das, was seine Hand hindert, sich nach außen zu bewegen, Substanz oder Accidens, etwas oder nichts sein soll? Und wenn man hierüber entschieden hat, dann wird man sich auch darüber schlußsig machen können, was das ist, was

die sich, ohne daß uns der transcendente Realgrund davon erkennbar würde, auf gesetzmäßige Weise innerhalb jedes individuellen Bewußtseins bildet, und deren Daseinsformen (Raum und Zeit) deshalb zugleich Bewußtseinsformen sind, indem Dasein nichts anderes heißt, als Gewußtwerden oder Bewußtsein im passiven Sinne. Soweit wir äußere Dinge wahrnehmen, ebenso weit nehmen wir auch den Raum wahr, und wenn sich der Kreis der uns wahrnehmbaren Dinge erweitert, so erweitert sich auch unser Weltraum, dessen Unendlichkeit nur darin besteht, daß wir für die Möglichkeit solcher Erweiterungen keine im voraus bestimmte Grenze angeben können. Einen leeren Raum jenseits der uns wahrnehmbaren materiellen Welt können wir aber schlechthin nicht wahrnehmen, und wenn wir ihn in unseren Gedanken dieser Welt hinzufügen, so bleibt er gleichwohl eine abstrakte Vorstellung, woraus sich keine Konsequenzen für die wahrnehmbare Welt ziehen lassen. Unsere leibliche Person vermittelt, obwohl sie selbst ein Stückchen der objektiven Welt ist, also unser Bewußtsein voraussetzt, scheinbar doch für dessen Subjekt durch ihr großes Gehirn das Bewußtwerden der ganzen objektiven Welt. Sie bildet deshalb den Mittelpunkt dieser, wohin von allen übrigen Objekten die Raumsalketten radienartig zusammenlaufen, die anscheinend unsere Sinneswahrnehmungen durchweg bedingen. Deshalb läßt sich unsere Person ebensowenig an die äußerste Grenze der objektiven Welt ihres eigenen individuellen Bewußtseinskreises versetzen, wie sich der Mittelpunkt eines Kreises in dessen Peripherie verlegen läßt. Es ist das ein widersinniger Gedanke, der sich nicht dazu eignet, einem Phantasieexperiment als Grundlage zu dienen, wodurch die empirisch reale Existenz des leeren Raumes bewiesen werden soll.

sich zwischen zwei voneinander entfernten Körpern befindet oder befinden kann, ohne ein Körper zu sein und Solidität zu besitzen. Inzwischen läßt sich wenigstens ebensogut schließen, daß ein bewegter Körper sich dort weiter bewegen kann, wo ihm kein Hindernis entgegentritt (wie jenseits der äußersten Grenzen der gesamten Körperwelt), als daß zwei Körper sich notwendig berühren müssen, wenn sich nichts zwischen ihnen befindet, denn ein bloßer Raum dazwischen genügt, um die Notwendigkeit der gegenseitigen Berührung aufzuheben, während der im Wege stehende bloße Raum nicht genügt, um die Bewegung zu hindern. In Wahrheit liegt die Sache so, daß meine Gegner entweder einräumen müssen, daß sie die Körperwelt für unendlich halten, so ungern sie das auch aussprechen wollen, oder aber bestätigen, daß Raum und Körper nicht dasselbe sind; denn den nachdenkenden Menschen möchte ich wohl sehen, der in seiner Vorstellung dem Raume eher als der Zeit Grenzen setzen, oder hoffen könnte, mit seinen Gedanken bis zum Ende des einen oder der anderen zu gelangen; und deshalb ist, wenn seine Idee der Ewigkeit unbegrenzt ist, seine Idee der Unermeßlichkeit das ebenfalls; sie sind beide gleichermaßen begrenzt oder unbegrenzt.

§ 22. Die Macht zur Vernichtung beweist ein Vakuum. — Ferner müssen die, welche die Unmöglichkeit eines stoffleeren Raumes behaupten, nicht bloß die Körperwelt für unbegrenzt halten, sondern auch leugnen, daß Gott die Macht habe, irgend einen Teil des Stoffes zu vernichten. Niemand wird, glaube ich, leugnen, daß Gott aller in dem Stoffe vorhandenen Bewegung ein Ende machen, alle Körper des Weltalls in vollkommene Ruhe und Stillstand versetzen, und darin, so lange es ihm gefiele, erhalten könne. Wer nun zugeben will, daß Gott während solch einer allgemeinen Ruhe entweder dieses Buch oder den Körper seines Lesers vernichten könne, der muß notwendig auch die Möglichkeit eines Vakuums einräumen, denn es ist klar, daß der Raum, den die Teile des vernichteten Körpers anfüllten, zurückbleiben und ein körperloser Raum sein wird; denn, da die rings umgebenden Körper sich in vollkommener Ruhe befinden, so bil-

den sie eine diamantene Mauer, und machen es in diesem Zustande für irgend welchen anderen Körper zu einer völligen Unmöglichkeit, in jenen Raum hinein zu gelangen. Und in der That ist die notwendige Bewegung eines Stoffteilchens an den Ort, von wo ein anderes Stoffteilchen entfernt worden ist, nur eine Folgerung aus der Voraussetzung, daß der Raum stets erfüllt sei, und bedarf deshalb eines besseren Beweises als einer hypothetischen Thatfache, die durch das Experiment niemals festgestellt werden kann, *) während unsere eigenen klaren und deutlichen

*) Keine Induktion wird jemals vollständig, aber daraus folgt nicht, daß wir keine Induktionschlüsse ziehen dürfen, und es läßt sich wohl kaum ein sicherer Induktionschluß denken als der, daß es keinen leeren Raum giebt, denn soweit unsere Beobachtung und Erfahrung reicht, ist ein solcher nirgends zu finden, und niemals gefunden worden. Wer das Gegenteil behauptet, der muß den Beweis dafür liefern und nachweisen, wo ein leerer Raum zu finden oder wie er herzustellen ist, und dieser Beweis muß von besserer Art sein als die Berufung auf das, was ein allmächtiger und willkürlich handelnder Gott thun könne. Denn, wenn es auch gewiß wäre, daß es einen solchen gäbe, würde unsere Vorstellung davon, was dieser thun könne, doch für die empirische Realität bedeutungslos sein, wenn wir nicht zugleich wüßten, daß er eben dieses auch thun wolle. Locke hat darin ganz recht, daß Raum oder Ausdehnung und Körper oder Solidität verschiedene, wohl auseinander zu haltende Begriffe sind, weil er aber die von ihm sogenannten primären Eigenschaften der Dinge für sinnliche Wahrnehmungen hält, während sie in der That abstrakte Vorstellungen sind, so müht er sich vergeblich ab, die empirische Realität eines Vakuums zu beweisen. Im Begriff oder in der abstrakten Vorstellung sind Raum und Körper voneinander verschieden und trennbar, hier giebt es einen leeren oder körperlosen Raum, in der Sinneswahrnehmung dagegen sind beide stets und überall miteinander verbunden, der Raum existiert hier nur als Umfang körperlicher Massen, worunter auch die niemals leeren Zwischenräume mitbegriffen sind. Dieser Ansicht scheint auch Locke selbst früher gewesen zu sein, denn in dem während eines Aufenthalts in Frankreich von ihm geführten Tagebuche findet sich unterm 27. März 1676 folgende Betrachtung eingetragen: „Der vorgestellte (imaginary) Raum scheint mir ebensowenig etwas Reales (no more anything) zu sein wie eine vorgestellte Welt; denn, wenn die ganze Welt vernichtet würde bis auf einen Menschen und dessen Seele, so würde diesem die Fähigkeit verbleiben, sich entweder die Welt vorzustellen oder die Ausdehnung, welche

Ideen uns hinlänglich darthun, daß zwischen Raum und Solidität keine notwendige Verbindung besteht, weil wir uns den einen ohne die andere vorstellen können. Und die für oder gegen ein Vacuum streiten, gestehen damit ein, daß sie unterschiedene Ideen von vacuum und plenum haben, d. h. daß sie eine Idee von Ausdehnung ohne soliden Inhalt haben, obgleich sie deren Existenz leugnen, sonst wäre ihr Streit überhaupt gegenstandslos. Denn, die so sehr die Bedeutung der Wörter ändern, daß sie die Ausdehnung Körper nennen, und folglich das ganze Wesen des Körpers nur darin setzen, daß er reine Ausdehnung ohne Solidität sei, führen notwendig ungereimte Reden, wenn sie vom Vacuum sprechen, weil es unmöglich eine Ausdehnung ohne Ausdehnung geben kann, denn das Vacuum, mögen wir seine Existenz behaupten oder leugnen, bezeichnet den körperlosen Raum, dem niemand die Möglichkeit der Existenz im Ernste absprechen kann, der nicht die Materie für unbegrenzt erklären und Golt

sie hatte, was dasselbe sagt wie den Raum, den sie erfüllte; aber dieß beweist nicht, daß der vorgestellte Raum ein reales oder positives Ding sei. Denn der Raum oder die Ausdehnung scheinen, in unseren Gedanken von der Materie oder dem Körper abgetrennt, ebensowenig ein reales Dasein zu haben wie die Zahl (*sine enumeratione*) ohne irgend ein zählbares Ding, und man könnte ebensogut sagen, daß nach Vernichtung der Welt die Zahl der Seesandkörner wirklich existiere und etwas sei, als daß nach solcher Vernichtung der Raum oder die Ausdehnung der See existiere oder etwas sei. Beide sind nur Verhältnisse (*affections*) wirklicher Existenzen; diese von allem und jedem Daseienden, jene nur von materiellen Dingen, die der Geist sich nicht bloß in abstracto vorzustellen, sondern auch durch Wiederholung oder Hinzufügung des einen zum anderen zu vermehren vermag, und zu deren Vergrößerung er keine anderen Ideen als die der Quantität hat, die schließlich nur auf das Vermögen der Vorstellung und Wiederholung des Hinzufügens von Einheiten oder des Zählens hinauslaufen. Wenn aber die Welt vernichtet würde, so hätte man nicht mehr Grund, den Raum noch für etwas Existierendes (*anything*) zu halten als die Dunkelheit, die ihn sicherlich erfüllen würde." Siehe *the life of John Locke with extracts from his correspondence, journals and commonplace books* by Lord King, new edition, London 1830. Vol. I, pg. 123, und vgl. die ähnlichen im Vol. II, pg. 175 bis 185, aus den *miscellaneous papers* mitgetheilten Stellen.

die Macht entziehen will, irgend ein Teilchen derselben zu vernichten.

§ 23. Die Bewegung beweist ein Vakuum. — Wenn wir aber auch nicht über die äußersten Grenzen der Körper des Bestalls hinausgehen oder an die Allmacht Gottes appellieren wollen, um ein Vakuum zu finden, so scheint mir die Bewegung der Körper innerhalb unseres Gesichtskreises und unserer Nachbarschaft es klar zu beweisen; denn ich bitte irgend jemanden, einen soliden Körper von beliebiger Größe so zu teilen, daß die soliden Teile innerhalb der Grenzen seiner Oberfläche sich überall hin frei auf und nieder bewegen können, wenn darin nicht ein leerer Raum von derselben Größe übrig war, wie der kleinste von den Teilen, worin der fragliche solide Körper geteilt worden. *) Und wenn da, wo die kleinste Partikel des geteilten Körpers so groß wie ein Senfkorn ist, ein leerer Raum von der Größe eines Senfkorns vorhanden sein muß, damit die freie Bewegung der Teile des geteilten Körpers innerhalb der Grenzen seiner Oberfläche Platz finde, so muß, wo die Stoffteilchen hundert Millionen mal kleiner als ein Senfkorn sind, auch ein von solidem Stoff leerer Raum so groß wie der hundertmillionte Teil eines Senfkorns vorhanden sein; denn was für den einen Fall gilt, das gilt auch für den anderen, und so in infinitum. Und dieser leere Raum, mag er so klein sein, wie er will, zerstört die Hypothese, daß jeder Raum angefüllt sei; denn wenn es einen körperlosen Raum von der Größe des kleinsten jetzt in der Natur existierenden besonderen Stoffteilchens geben kann, so bleibt der unter allen Umständen ein körperloser Raum und begründet einen ebenso großen Unterschied zwischen Raum und Körper, als wenn

*) Locke scheint hier den flüssigen und gasförmigen Aggregatzustand im Auge zu haben, denn auf die Bewegung im allgemeinen paßt das gestellte Ansinnen nicht. Seine Argumentation, die offenbar schwach und dunkel ist, erinnert an die Atomtheorie und die Frage nach den Zwischenräumen der Atome. Aus solchen Theorien, die dem freien Spiel der Phantasie Thür und Thor öffnen, lassen sich keine Schlüsse auf die empirische Realität ziehen.

er ein μέγα χάσμα, ein Abstand so weit wie irgend einer in der Natur wäre, und deshalb wird sich, wenn wir die Größe des für die Bewegung erforderlichen leeren Raumes nicht dem kleinsten Theilchen des getheilten soliden Stoffes, sondern einem Zehntel oder einem Tausendstel desselben gleichsetzen, für den stoffleeren Raum immer dieselbe Konsequenz ergeben.

§ 24. Die Ideen von Raum und Körper sind verschieden. — Weil es jedoch hier zur Frage steht, ob die Idee des Raumes oder der Ausdehnung dieselbe sei wie die des Körpers, so ist es nicht nötig, die reelle Existenz eines Vakuums zu beweisen, sondern dessen Idee, und es ist klar, daß die Menschen diese haben, wenn sie danach fragen und darüber streiten, ob es ein Vakuum gebe oder nicht; denn, wenn sie nicht die Idee eines körperlosen Raumes hätten, so könnten sie die Frage nach dessen Existenz nicht aufwerfen, und wenn ihre Idee des Körpers nicht etwas mehr als die bloße Idee des Raumes in sich schlosse, so könnte ihnen das Erfülltsein der Welt keinem Zweifel unterliegen, und es wäre ebenso absurd zu fragen, ob es einen körperlosen Raum gebe, wie, ob es einen raumlosen Raum oder einen körperlosen Körper gebe, weil diese Wörter nur verschiedene Namen derselben Idee sein würden.

§ 25. Die Untrennbarkeit der Ausdehnung vom Körper beweist nicht deren Identität. — Allerdings verknüpft sich die Idee der Ausdehnung so untrennbar mit allen sichtbaren und den meisten fühlbaren Eigenschaften, daß sie uns kein äußeres Objekt zu sehen und nur sehr wenige zu fühlen gestattet, ohne zugleich Eindrücke von Ausdehnung zu erhalten. Diese Leichtigkeit, womit sich die Ausdehnung so beständig zugleich mit anderen Ideen bemerkbar macht, hat, wie ich glaube, die Veranlassung dazu gegeben, daß gewisse Leute behauptet haben, das ganze Wesen des Körpers bestehe in der Ausdehnung, worüber man sich nicht gerade zu wundern braucht, weil ihnen durch den Gesicht- und den Tastsinn (die geschäftigsten von allen unseren Sinnen) das Bewußtsein mit der Idee der Ausdehnung so angefüllt und gleichsam vollständig besetzt worden war, daß sie kei-

ner Sache ohne Ausdehnung die Existenz zugestehen wollten. Ich will jetzt nicht mit Leuten streiten, die das Maß und die Möglichkeit aller Dinge nur von ihren beschränkten und groben Vorstellungen entnehmen, vielmehr, da ich hier nur mit denen zu thun habe, die das Wesen des Körpers in die Ausdehnung setzen, weil sie sagen, ohne Ausdehnung könnten sie sich keine sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft irgend eines Körpers vorstellen, will ich diese bitten, zu erwägen, daß, wenn sie auf ihre Ideen von Geschmacksarten und Gerüchen ebensoviel geachtet hätten, wie auf die von Gesichtseindrücken und Tastgefühlen, oder auch nur ihre Ideen von Hunger und Durst und verschiedenen anderen Schmerzen untersucht hätten, sie gefunden haben würden, daß darin überhaupt keine Idee von Ausdehnung enthalten sei, die, gleichwie die übrigen, nur eine Eigenschaft des Körpers ist, wahrnehmbar durch unsere Sinne, die schwerlich scharf genug sind, um das reine Wesen der Dinge zu erkennen.

§ 26. Wenn die Ideen, die beständig mit allen anderen verbunden sind, deshalb für das Wesen der Dinge gehalten werden müssen, die beständig jene Ideen mit sich führen und von ihnen untrennbar sind, dann ist die Einheit ohne Zweifel das Wesen aller Dinge. Denn es giebt keinen Gegenstand der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung, der nicht die Idee der Einheit mit sich brächte; aber die Schwäche dieser Art von Schlußfolgerung haben wir schon genügend nachgewiesen.

§ 27. Die Ideen des Raumes und der Solidität sind verschieden. — Um zum Schlusse zu kommen: was man auch immer über die Existenz eines Vakuums denken mag, so ist mir doch so viel klar, daß unsere Idee des Raumes von der Solidität ebenso deutlich unterschieden ist, wie unsere Idee der Solidität von der Bewegung, oder die Bewegung vom Raume. Wir haben nicht irgend welche zwei scharfer voneinander unterschiedene Ideen und wir können uns ebenso leicht den Raum ohne Solidität denken, wie den Körper oder den Raum ohne Bewegung, mag es auch noch so gewiß sein, daß weder Körper noch Bewegung ohne den Raum existieren können. Ob aber jemand den Raum nur

für eine Beziehung halten will, die sich daraus ergibt, daß die Dinge in einer gewissen Entfernung voneinander existieren, oder ob man die Worte des weisen Königs Salomo: „Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen“, oder die noch emphatischeren des inspirierten Philosophen St. Paul: „in ihm leben, weben und sind wir“, in wörtlichem Sinne verstehen will, das überlasse ich der Erwägung eines jeden, nur ist, denke ich, unsere Idee so, wie ich sie beschrieben habe, und verschieden von der des Körpers. Denn mögen wir nun an der Materie selbst den Abstand ihrer zusammenhängenden soliden Teile betrachten, und ihn mit Rücksicht auf diese soliden Teile Ausdehnung nennen, oder mögen wir ihn als zwischen den äußersten Punkten eines Körpers in dessen verschiedenen Dimensionen liegend betrachten, und so Länge, Breite und Dicke nennen, oder aber mögen wir ihn betrachten als zwischen irgend welchen zwei Körpern oder positiven Wesen liegend, ohne Rücksicht darauf, ob sich zwischen diesen etwas Materiellles befindet oder nicht, und ihn dann Abstand nennen: wie immer benannt oder betrachtet, stets ist es dieselbe gleichförmige einfache Idee des Raumes, entnommen von Objecten, womit unsere Sinne sich viel beschäftigt haben; und wenn wir von diesen*) bleibende Ideen in unserem Geiste haben, dann können wir sie wieder beleben, wiederholen und, so oft wir wollen, einander hinzufügen, und den so vorgestellten Raum oder Abstand entweder als angefüllt mit soliden Theilen betrachten, so daß kein anderer Körper hineinkommen kann, ohne den vorher dort befindlichen Körper zu verdrängen und hinauszustoßen; oder aber als leer von Solidität, so daß ein Körper von gleichem Umfang mit dem leeren oder bloßen Raume in diesem untergebracht werden mag, ohne etwas vorher dort Befindliches zu entfernen oder hinauszutreiben. Um jedoch bei Erörterungen über diesen Gegenstand Verwirrung zu vermeiden, wäre es vielleicht wünschenswert, daß der Name Ausdehnung (Extension) nur auf etwas Materiellles oder den Abstand der

*) Den vorgenannten verschiedenen Modi des Raumes.

äußersten Punkte besonderer Körper angewendet würde, und der Ausdruck Ausbreitung (Expansion) auf den Raum im allgemeinen mit oder ohne Erfüllung durch solide Materie, so daß man sagte: der Raum ist ausgebreitet und der Körper ausgedehnt. Indessen steht dies in jedermanns Belieben, ich mache nur den Vorschlag im Interesse einer klareren und deutlicheren Redeweise.

§ 28. Über klare und einfache Ideen sind die Menschen selten verschiedener Meinung. — Genau zu wissen, was unsere Worte bedeuten, würde, wie ich glaube, in diesem sowohl, wie in sehr vielen anderen Fällen dem Streite schnell ein Ende machen; denn ich bin geneigt anzunehmen, daß, falls die Menschen ihre einfachen Ideen prüfen, sie alle im allgemeinen übereinstimmend finden werden, wenn sie auch in der Unterredung miteinander sich vielleicht gegenseitig durch verschiedene Benennungen verwirrt machen. Menschen, die ihre Gedanken abstrahieren, und die Ideen ihres eigenen Geistes wohl prüfen, können, wie ich glaube, im Denken nicht weit voneinander abweichen, wenn sie sich auch gemäß der Redeweise der verschiedenen Schulen oder Sekten, in denen sie erzogen worden, mit Worten in Verwirrung setzen mögen; obgleich unter gedankenlosen Leuten, die ihre eigenen Ideen nicht genau und sorgfältig prüfen, und sie von den für sie gebräuchlichen Zeichen nicht ablösen, sondern mit den Wörtern verschmelzen, endloser Streit, Zank und Wortklauberei entstehen muß, besonders wenn es gelehrte Bücherwürmer sind, die, einer bestimmten Sekte ergeben und an deren Sprache gewöhnt, gelernt haben, anderen nachzusprechen. Sollte es aber vorkommen, daß zwei nachdenkende Menschen wirklich verschiedene Ideen hätten, dann sehe ich nicht ein, wie sie miteinander reden oder disputieren könnten. Man mißverstehe mich hier nicht, indem man jede flüchtige Einbildung des menschlichen Gehirns ohne weiteres zu der Art von Ideen rechnet, worüber ich spreche. Es ist für den Geist nicht leicht, die verworrenen Begriffe und Vorurteile abzulegen, die er aus Gewohnheit, Unachtsamkeit und alltäglicher Unterhaltung in sich aufgenommen hat; es gehört Mühe und Fleiß dazu, seine Ideen zu prüfen, bis er

sie in die klaren und bestimmten einfachen auflöst, woraus sie zusammengesetzt sind, und um zu sehen, welche von den einfachen in notwendiger Verbindung mit und Abhängigkeit voneinander stehen. So lange man dies in der ersten und ursprünglichen Erkenntnis der Dinge nicht gethan hat, baut man auf schwankenden und unsicheren Grundlagen, und wird oft in Verlegenheit geraten.

Vierzehntes Kapitel.

Über die Dauer und deren einfache Modi.

§ 1. Die Dauer ist verfliegende Ausdehnung. — Es giebt eine andere Art des Abstandes oder der Länge, deren Idee wir nicht von den bleibenden Theilen des Raumes erhalten, sondern von den verfliegenden und beständig untergehenden Theilen der Succession; diese nennen wir Dauer, deren einfache Modi in ihren verschiedenen Längen bestehen, wovon wir bestimmte Ideen haben, wie Stunden, Tage, Jahre u., Zeit und Ewigkeit.

§ 2. Ihre Idee entsteht aus der Reflexion auf den Zug unserer Ideen. — Die Antwort eines großen Mannes an jemand, der ihn fragte, was die Zeit sei: „si non rogas, intelligo“ (was so viel sagt wie: „je mehr ich mich darauf lege, über sie nachzudenken, um so weniger verstehe ich sie“), könnte uns davon überzeugen, daß die Zeit, die alle Dinge enthüllt, sich selbst nicht entdecken läßt. Von der Dauer, der Zeit und der Ewigkeit denkt man nicht ohne Grund, daß etwas sehr Abstruses in ihrer Natur liege.*) Wie weit dieselben aber auch davon entfernt scheinen mögen, für uns begreiflich zu sein, so zweifle ich

*) Die Schwierigkeit auf die Frage, was die Zeit sei, eine Antwort zu geben, entspringt aus dem Vorurteil, daß sie etwas außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben Bestehendes sein müsse. Daß dies ein Irrtum sei, ist jedoch für die Zeit leichter einzusehen, als für den Raum. Denn wäre die Zeit etwas transcendent Reales, dann würde die Vergangenheit nicht, wie im Bewußtsein, ein regressus in infinitum, sondern ein progressus ex infinito mit der Gegenwart als jeweiligem Endpunkt sein. Daß aber wäre eine vollendete Unendlichkeit, d. h. ein sich selbst

doch nicht daran, daß, wenn wir ihre Spur bis zu ihrem Ursprunge recht verfolgen, die eine der beiden Quellen alles unseres Wissens, nämlich der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeob-

widersprechender Begriff, der nichts Reales bedeuten kann. Locke hat deshalb ganz recht, wenn er die Reflexion auf den Zug der Ideen durch unser Bewußtsein als Quelle der Zeitvorstellung bezeichnet, und etwas anderes sagen auch Kants Definitionen nicht, daß die Zeit die Form der inneren Anschauung oder des inneren Sinnes sei. Genauer als beide Ausdrucksweisen wäre es aber, die Zeit als Form unserer Erinnerung zu bezeichnen, während der Raum die Form unserer Sinneswahrnehmung ist. Wahrnehmung und Erinnerung sind die beiden Grundthatfachen des Bewußtseins, für die sich keine weitere Erklärung oder Ableitung aus etwas Voraufgehendem geben läßt. In beiden ist die subjektive Funktion mit dem objektiven Inhalt ursprünglich so eng und unmittelbar verbunden, daß man nicht jener einen transcendentalen Ursprung a priori, und diesem einen transcendenten a posteriori zuschreiben darf. Abstrahiert man von den Unterschieden des mannigfachen und wechselnden Inhalts beider, so bleiben als leere Formen für die Sinneswahrnehmung der Raum, für die Erinnerung die Zeit zurück, die beide Produkte des abstrakten Denkens sind. Das Eigentümliche der Erinnerung besteht nun aber darin (und dies tritt in Lockes Ausführungen über die „Dauer“ nicht genügend hervor), daß die „verfliegenden“ (fleeting) Ideen trotz ihres Verschwindens als Wahrnehmungen doch als Vorstellungen im Bewußtsein gegenwärtig bleiben, und zwar mit dem Stempel der Vergangenheit und des früher oder später Dagewesenseins versehen. Hieraus entsteht die Zeitvorstellung, die sich bloß durch die Betrachtung des Zuges der flüchtigen Ideen ohne Erinnerung nicht bilden könnte. Die Vergangenheit ist allein die wirkliche (mit Erinnerungen erfüllte) Zeit; die Gegenwart nur deren jeweiliger Endpunkt, wo neue Wahrnehmungen sich aufdrängen, um, als solche verschwindend, in das Reich der Erinnerungen überzugehen; die Zukunft nur die Borausicht der stetigen Zunahme der Vergangenheit. Unsere Sinne liefern uns (scheinbar wenigstens) das Rohmaterial der äußeren Wahrnehmungen, während die Erinnerung die Wahrnehmungen (innere wie äußere) als gegeben voraussetzt, darum ist es nicht passend, die Zeit als Form des inneren Sinnes (statt der Erinnerung) zu bezeichnen, insofern hierunter nur die Fähigkeit verstanden wird, unsere Vorstellungen, Gedanken, Gefühle 2c. — überhaupt alle Bewußtseinserscheinungen, die nicht außerhalb unseres Gehirns lokalisiert sind — als einzelne Existenzen aufzufassen. Denn die bloße Auffassung oder Wahrnehmung dieser Erscheinungen führt uns nicht schon deshalb, weil sie unräumlich sind, zum Begriff der Zeit, vielmehr werden sie gerade

achtung, instande sein werde, uns diese Idee ebenso klar und deutlich zu liefern, wie viele andere, die für weit weniger dunkel gelten, und wir finden werden, daß selbst die Idee der Ewigkeit aus demselben gemeinsamen Ursprung mit unseren übrigen Ideen herrührt.

§ 3. Um Zeit und Ewigkeit recht zu verstehen, müssen wir mit Aufmerksamkeit untersuchen, welche Idee wir von der Dauer haben, und wie wir dazu gelangt sind. Jedem, der bloß beobachten will, was in seinem eigenen Geiste vor sich geht, wird es einleuchtend, daß, so lange er wachend ist, in seinem Bewußtsein ein Zug von Ideen stattfindet, die beständig aufeinander folgen. Die Reflexion auf diese Erscheinungen verschiedener Ideen, einer nach der anderen, in unserm Bewußtsein liefert uns die Idee der Succession, und den Abstand zwischen irgend welchen Theilen dieser Succession oder zwischen der Erscheinung von irgend welchen zwei Ideen in unserem Bewußtsein nennen wir Dauer; denn während wir denken, oder während wir nacheinander verschiedene Ideen in unser Bewußtsein aufnehmen, wissen wir, daß wir existieren, und so nennen wir das mit der Succession irgend welcher Ideen in unserem Bewußtsein gleiches Maß haltende Dasein (oder die Fortsetzung des Daseins) unserer selbst oder von irgend etwas anderem, unsere eigene Dauer oder die Dauer von etwas anderem mit unserm Denken zugleich Bestehenden.

§ 4. Daß wir unsere Vorstellung von Succession und Dauer

ebenso wie die äußeren Sinneswahrnehmungen erst durch die zu der Auffassung hinzutretende Erinnerung zu etwas in der Zeit Existierendem, und es liegt um so weniger Grund dazu vor, die Bewußtseinsform der Zeit speciell und ausschließlich aus dem inneren Sinn herzuleiten, als die Erinnerung im allgemeinen für die äußeren oder räumlichen Wahrnehmungen lebhafter, deutlicher und fester ist als für die inneren oder un-
räumlichen. Ist aber der Ausdruck „Form des inneren Sinnes“ unpassend, so ist es nicht minder der Ausdruck „Form der inneren Anschauung“, denn „Anschauung“ bezeichnet eigentlich die Wahrnehmung durch den Gesichtssinn, und der metaphorische Gebrauch dieses Wortes hier erklärt sich nur daraus, daß an die Stelle der Erinnerung ein „innerer Sinn“ gesetzt worden ist.

aus dieser Quelle gewonnen haben, nämlich aus der Reflexion auf den Zug der Ideen, die wir eine nach der anderen in unserm Bewußtsein auftreten sehen, scheint mir klar, indem wir die Dauer nicht anders wahrnehmen als durch Betrachtung des Zuges der Ideen, die der Reihe nach vor unserem Verstande erscheinen. Wenn diese Succession von Ideen aufhört, so hört unsere Wahrnehmung der Dauer damit ebenfalls auf, was jedermann während eines gesunden Schlafes deutlich an sich selber erfährt, mag er eine Stunde oder einen Tag, einen Monat oder ein Jahr dauern; von dieser Dauer der Dinge, während er schläft oder nicht denkt, hat er durchaus keine Wahrnehmung, vielmehr ist sie für ihn ganz verloren gegangen, und zwischen dem Augenblick, in dem sein Denken aufhörte, und dem Augenblick, in dem es wieder begann, scheint ihm nichts mitten inne zu liegen. Und ebenso würde es ohne Zweifel einem Wachenden ergehen, wenn es ihm möglich wäre, nur eine einzige Idee in seinem Geiste festzuhalten ohne Abwechslung und Succession anderer; auch sehen wir, daß jemand, der seine Gedanken mit großer Spannung auf einen Gegenstand richtet, so daß er auf die Succession der sein Bewußtsein durchlaufenden Ideen nur wenig achtet, während er von dieser ernstern Erwägung in Anspruch genommen ist, einen guten Theil ihrer Dauer nicht in Rechnung zieht, und die Zeit für kürzer hält, als sie war. Wenn aber der Schlaf gewöhnlich durch einen Abstand getrennte Teile der Dauer vereinigt, so geschieht das, weil während der Zwischenzeit keine Succession von Ideen in unserm Bewußtsein stattfindet; denn wenn jemand während des Schlafes träumt, und sich eine Mannigfaltigkeit von Ideen, eine nach der anderen, in seinem Geiste bemerkbar macht, so hat er während eines solchen Traumzustandes eine Wahrnehmung der Dauer und ihrer Länge, wodurch es für mich sehr einleuchtend wird, daß die Menschen ihre Ideen der Dauer von ihren Reflexionen auf den Zug der Ideen ableiten, deren Aufeinanderfolge in ihrem Bewußtsein sie beobachten, und daß sie ohne diese Beobachtung keine Vorstellung der Dauer haben könnten, was auch immer in der Welt vorgehen möchte.

§ 5. Die Idee der Dauer leidet, während wir schlafen, auf die Dinge Anwendung. — Allerdings kann jemand, der aus der Reflexion auf die Succession und die Anzahl seiner eigenen Gedanken die Vorstellung oder Idee der Dauer gewonnen hat, diese Vorstellung auf Dinge anwenden, die, während er nicht denkt, existieren, ebenso wie der, welcher durch sein Gesicht oder den Tastsinn von Körpern die Idee der Ausdehnung gewonnen hat, diese auf Entfernungen anwenden kann, in denen kein Körper sichtbar oder fühlbar ist; und deshalb kann jemand, obgleich er keine Wahrnehmung von der Länge der Dauer hat, die, während er schlief oder nicht dachte, vergangen ist, doch weil er den Wechsel der Tage und Nächte beobachtet, und die Länge ihrer Dauer anscheinend regelmäßig und sich gleich bleibend gefunden hat, auf Grund der Annahme, daß der Wechsel, während er schlief oder nicht dachte, auf dieselbe Weise vor sich gegangen ist, wie er zu anderen Zeiten stattzufinden pflegte: deshalb kann jemand, sage ich, die Länge der Dauer, während er schlief, sich vorstellen und berücksichtigen. Wenn aber Adam und Eva (als sie allein in der Welt waren*) anstatt ihres gewöhnlichen nächtlichen Schlafes ganze 24 Stunden in ununterbrochenem Schläfe zugebracht hätten, so wäre die Dauer dieser 24 Stunden unwiderruflich für sie verloren gegangen und in ihrer Zeitrechnung für immer ausgefallen.

§ 6. Die Idee der Succession ist nicht von der Bewegung abstrahiert. — Durch Reflexion auf das nacheinander Erscheinen verschiedener Ideen in unserem Bewußtsein erwerben wir somit die Vorstellung der Succession; und wenn jemand meinen sollte, daß wir diese vielmehr aus unserer Beobachtung der Bewegung mittelst unserer Sinne erhielten, so wird er vielleicht meiner Ansicht werden, wenn er erwägt, daß auch die Bewegung in seinem Geiste eine Idee von Succession auf keine andere Weise hervorbringt, als indem sie dort einen fortdauernden Zug unterscheidbarer Ideen veranlaßt; denn jemand, der einen sich thatsächlich bewegenden Körper betrachtet, nimmt doch über-

* Es soll wohl heißen: als sie eben erst geschaffen waren.

haupt keine Bewegung wahr, wenn diese nicht einen beständigen Zug successiver Ideen hervorruft; z. B. ein Schiffer, der an einem schönen Tage außerhalb der Schweite des Landes von einer Windstille befallen ist, mag eine ganze Stunde lang auf die Sonne, die See oder das Schiff blicken, und an keinem von diesen irgend eine Bewegung wahrnehmen, obgleich es gewiß ist, daß zwei davon und vielleicht alle drei sich während jener Zeit um eine bedeutende Strecke fortbewegt haben. Sobald er aber bemerkt, daß eins von ihnen seinen Abstand von irgend einem anderen Körper verändert hat, sobald diese Bewegung irgend welche neue Idee in ihm hervorbringt, alsdann bemerkt er, daß eine Bewegung stattgefunden hat. Immer aber, wenn jemand, in dessen Umgebung alle Dinge stillstehen, so daß er gar keine Bewegung wahrnimmt, während dieser Stunde der Ruhe nachgedacht hat, wird er die mannigfachen Ideen seiner eigenen Gedanken in seinem eigenen Sinne eine nach der anderen haben erscheinen sehen, und dadurch Succession beobachten und entdecken, wo er keine Bewegung erkennen konnte.

§ 7. Und darin liegt, denke ich, der Grund, weshalb sehr langsame Bewegungen, obgleich sie fortdauernd stattfinden, von uns nicht bemerkt werden, weil bei ihrem Fortrücken von einem sinnlich wahrnehmbaren Teil zu einem anderen der Abstandswechsel so langsam vor sich geht, daß er bei uns erst von Zeit zu Zeit nach längeren Pausen neue Ideen verursacht; und da somit kein andauernder Zug neuer, unmittelbar aufeinander folgender Ideen in unserem Bewußtsein entsteht, wird uns die Bewegung nicht wahrnehmbar, die aus einer beständigen Succession besteht, während wir eine solche Succession ohne eine beständige Succession aus ihr entspringender wechselnder Ideen nicht wahrnehmen können.

§ 8. Andererseits wird auch, wenn Dinge sich so schnell bewegen, daß sie auf unsere Sinne nicht in mehreren unterscheidbaren Abständen ihrer Bewegung deutlich einwirken, und deshalb keinen Ideenzug im Bewußtsein hervorrufen, deren Bewegung nicht bemerkt; denn, wenn sich etwas in kürzerer Zeit, als un-

sere Ideen in unserem Geiste aufeinander zu folgen pflegen, in einem Kreise rundum bewegt, so wird seine Bewegung nicht bemerkt, vielmehr scheint es ein ganzer geschlossener Kreis von seinem Stoffe oder seiner Farbe zu sein, und nicht ein in Bewegung befindliches Stück eines Kreises.

§ 9. Der Ideenzug hat einen gewissen Grad von Schnelligkeit. — Ich überlasse es anderen, sich hieraus ein Urtheil darüber zu bilden, ob es nicht wahrscheinlich sei, daß unsere Ideen, während wir wach sind, in unserem Bewußtsein einander in gewissen Abständen folgen, nicht unähnlich den Bildern im Innern einer Laterne, die durch die Hitze der Kerzenflamme herumgedreht werden. Wenn auch diese ihre Erscheinung in einem Zuge vielleicht mitunter schneller und mitunter langsamer erfolgen mag, so ist doch, wie ich glaube, der Unterschied hierin bei einem wachenden Menschen nicht sonderlich groß; es giebt anscheinend für die Schnelligkeit und Langsamkeit, womit die Ideen in unserem Bewußtsein aufeinander folgen, gewisse Grenzen, über welche hinaus sie sich weder verzögern noch beschleunigen können.

§ 10. Der Grund, den ich für diese sonderbare Konjektur habe, ist aus der Beobachtung entnommen, daß wir unter den auf irgend einen unserer Sinne gemachten Eindrücken eine Aufeinanderfolge nur bis zu einem gewissen Grade hin wahrnehmen können, und daß, wenn diese außerordentlich schnell ist, die Empfindung der Succession selbst in solchen Fällen verloren geht, in denen augenscheinlich eine reale Succession stattfindet. Man denke sich, daß eine Kanonenkugel durch ein Zimmer fliege, und auf ihrem Wege ein Glied oder einen Körperteil eines Menschen mit sich nehme, dann ist auch ohne Beweis klar, daß sie die beiden Wände des Zimmers nacheinander treffen muß. Es leuchtet auch ein, daß sie einen Teil des Fleisches zuerst und einen anderen hernach berühren muß, und so successive weiter; und doch, glaube ich, hat niemand, der jemals den Schmerz eines solchen Schusses fühlte, oder den Schlag gegen die beiden voneinander entfernten Wände hörte, irgend welche Aufeinanderfolge, sei es

in dem Schmerz oder in dem Ton eines so schnellen Stoßes wahrnehmen können. Solch einen Teil der Dauer wie diesen, worin wir keine Succession wahrnehmen, nennen wir einen Augenblick, und er nimmt in unserem Bewußtsein nur die Zeit einer einzigen Idee ein ohne die Nachfolge einer anderen, weshalb wir in ihm überhaupt keine Succession bemerken.

§ 11. Dasselbe findet auch statt, wo die Bewegung so langsam ist, daß sie einen zusammenhängenden Zug frischer Ideen den Sinnen nicht so schnell darbietet, wie der Geist fähig ist, neue in sich aufzunehmen, und somit die Wahrnehmung der Bewegung verloren geht, weil andere Ideen unseres eigenen Denkens Raum gewinnen, zwischen den unseren Sinnen durch den bewegten Körper dargebotenen in unser Bewußtsein einzutreten. Da der Körper, obwohl er sich thatsächlich bewegt, doch seinen Abstand von gewissen anderen Körpern nicht so schnell in bemerkbarem Maße ändert, wie die Ideen unseres Geistes von Natur einander im Zuge folgen, so scheint der Gegenstand still zu stehen, wie das an den Uhrzeigern, den Schatten von Sonnenuhren und anderen konstanten aber langsamen Bewegungen augenfällig ist, wobei wir die Bewegung selbst nicht wahrnehmen, obgleich wir nach gewissen Pausen an der Veränderung des Abstandes erkennen, daß sie stattgefunden hat.

§ 12. Dieser Zug dient als Maß für andere Successionen. — Deshalb scheint mir die beständige und regelmäßige Aufeinanderfolge der Ideen eines wachenden Menschen gleichsam das Maß und die Richtschnur aller anderen Successionen zu sein; wenn von diesen irgend eine den Schritt unserer Ideen überholt, wie wenn zwei Töne oder Schmerzempfindungen zc. in ihrer Aufeinanderfolge der Dauer von nur einer Idee gleichkommen, oder aber wenn eine Bewegung oder Succession so langsam ist, daß sie mit den Ideen in unserem Bewußtsein oder der Geschwindigkeit, womit diese einander folgen, nicht Schritt hält, wie wenn eine oder mehrere Ideen in ihrem ordentlichen Verlauf uns zwischen denen in den Sinn kommen, die dem Gesichte durch die verschiedenen wahrnehmbaren Abstände eines bewegten Körpers

dargeboten werden, oder zwischen aufeinander folgenden Tönen oder Gerüchen: auch dann geht die Wahrnehmung einer konstant fortgesetzten Succession verloren, und wir erkennen sie nur mit gewissen Lücken von Ruhe dazwischen.

§ 13. Der Geist kann nicht lange eine Idee unveränderlich festhalten. — Wenn es sich so verhält, daß, so lange wir überhaupt Ideen in unserm Geiste haben, sie sich beständig verändern, und in ununterbrochener Succession wechseln, so würde es, könnte wohl jemand sagen, dem Menschen unmöglich sein, an irgend etwas lange zu denken. Wenn damit gemeint ist, daß jemand eine und dieselbe einzelne Idee lange Zeit hindurch ohne irgend welche Veränderung in seinem Geiste festhalten soll, so denke ich in der That, daß dies unmöglich ist, wofür ich keinen anderen Grund als die Erfahrung angeben kann (weil ich nicht weiß, wie die Ideen unseres Geistes entstehen, aus welchen Materialien sie gebildet sind, woher sie ihr Licht erhalten haben, und wie es zugeht, daß sie sich uns zeigen), und ich fordere jeden auf, zu versuchen, ob er eine irgend wie beträchtliche Zeitlang in seinem Geiste eine einzelne Idee ohne eine zweite unverändert festhalten kann.

§ 14. Um den Versuch zu machen, möge er irgend eine Figur, irgend welchen Grad des Lichtes oder der Weiße oder, was ihm sonst beliebt, nehmen, und ich glaube, er wird es schwer finden, alle anderen Ideen aus seinem Bewußtsein fern zu halten; vielmehr werden manche, sei es von anderer Art, oder verschiedene Betrachtungsweisen der gewählten (von denen jede eine neue Idee ist) in seinen Gedanken unausgesetzt aufeinander folgen, mag er sich auch nach besten Vermögen davor hüten.

§ 15. Alles, was hiebei in seiner Macht steht, ist, glaube ich, bloß darauf zu merken und zu beachten, welche Ideen es sind, die vor seinem Verstande vorüberziehen, oder auch noch deren Art zu bestimmen, und solche herbei zu rufen, für die er ein Verlangen oder Bedarf hat; dagegen kann er meiner Meinung nach die beständige Aufeinanderfolge neuer Ideen nicht verhindern, obgleich

er für gewöhnlich die Wahl hat, ob er sie sorgsam beobachten und in Betracht ziehen will.

§ 16. Die Ideen, gleichviel wie sie entstehen mögen, enthalten keine Wahrnehmung einer Bewegung. — Ob die mannigfachen Ideen im menschlichen Bewußtsein durch gewisse Bewegungen entstehen, will ich hier nicht untersuchen; dessen aber bin ich gewiß, daß in ihrer Erscheinung keine Idee von Bewegung enthalten ist, und wenn wir nicht die Idee der Bewegung anders woher erhielten, so würden wir, meine ich, sie überhaupt nicht haben; das genügt für meinen gegenwärtigen Zweck und zeigt hinlänglich, daß die Kenntniß, die wir von den nacheinander in unserem Bewußtsein auftretenden Ideen nehmen, uns die Idee der Succession und Dauer verschafft, und wir ohne sie solche Ideen überhaupt nicht haben würden. Also ist es nicht die Bewegung, sondern der ununterbrochene Zug der Ideen durch unsern Geist, während wir wach sind, woher wir die Idee der Dauer erhalten; die Bewegung macht uns diese, wie oben gezeigt worden, nur dadurch bemerkbar, daß sie in unserm Geiste eine beständige Succession von Ideen verursacht; und wir erhalten eine ebenso klare Idee von Succession und Dauer ohne die Idee irgend welcher Bewegung durch den Zug anderer in unserem Geiste aufeinander folgender Ideen als durch den Zug von Ideen, der von der ununterbrochen sichtbaren Veränderung des Abstandes zwischen zwei Körpern verursacht wird, und den wir von der Bewegung empfangen; wir würden deshalb die Idee der Dauer ebenso gut haben, wenn eine Bewegung überhaupt nicht wahrnehmbar wäre.

§ 17. Zeit ist die durch Ausmessung bestimmte Dauer. — Nachdem er so die Idee der Dauer gewonnen hat, besteht das, was der Geist naturgemäß zunächst thun muß, darin, irgend ein Maß für diese allem gemeinsame Dauer zu erwerben, wonach er deren verschiedene Längen beurtheilen, und die Ordnung, worin eine Mehrzahl von Dingen existiert, deutlich erkennen könne, weil ohne ein solches ein großer Teil unseres Wissens verworren, und ein großer Teil der Geschichte ganz nutzlos bleiben würde. Diese

Betrachtung der Dauer, als in gewisse Abschnitte eingetheilt und durch gewisse Maße oder Epochen bezeichnet, nennen wir, denke ich, im eigentlichen Sinne Zeit.

§ 18. Ein gutes Maß der Zeit muß deren ganze Dauer in gleiche Abschnitte teilen. — Bei dem Messen einer Ausdehnung ist nichts weiter nötig als die Anlegung des benutzten Musters oder Maßes an das Ding, dessen Ausdehnung wir kennen lernen wollen. Bei dem Messen der Dauer ist dies jedoch nicht möglich, weil sich zwei verschiedene Stücke der Dauer nicht aneinander legen lassen, um sich wechselseitig als Maß zu dienen, und während nur die Dauer als Maß der Dauer dienen kann, gleichwie nur die Ausdehnung als Maß der Ausdehnung, können wir doch nicht ein festes unveränderliches Maß der Dauer, die in einer beständig verfliegenden Succession besteht, bei uns führen, wie wir mit verschiedenen Längen der Ausdehnung thun können, z. B. Zollen, Fußten, Ellen *zc.*, die auf dauernden materiellen Stücken angemerk't sind.*) Als ein zweckmäßiges Zeit-

*) Diese Bemerkungen Lodes beziehen sich eigentlich nicht — wie man dem Wortlaut nach annehmen müßte — auf die Messung räumlicher und zeitlicher Größen, sondern auf die Herstellung oder Gewinnung von Maßstäben dafür. Wenn wir die Dauer eines Vorganges, z. B. einer Sonnenfinsternis, messen wollen, dann beobachten wir neben ihr einen gleichzeitigen anderen Vorgang (die Bewegung des Uhrzeigers auf einem Ziffernblatt), wir merken uns die Punkte dieses anderen Vorganges, die mit dem Beginn und dem Ende der Sonnenfinsternis gleichzeitig sind, und bestimmen dann die Dauer der Sonnenfinsternis nach der Dauer der gleichzeitigen Bewegung des Uhrzeigers, die sich uns in dem von diesem auf dem Ziffernblatte durchlaufenen Raume darstellt. Dies Verfahren ist ganz dem analog, wodurch wir eine räumliche Ausdehnung messen, z. B. wenn wir, um die Breite unseres Tisches kennen zu lernen, einen Metermaßstab darauflegen. Man könnte in jenem Falle sagen, daß wir unsere Wahrnehmung und Erinnerung der Bewegung des Uhrzeigers auf dem Ziffernblatt an unsere Wahrnehmung und Erinnerung der Bewegung des Mondes vor der Sonne anlegten, und so die letztere mit der ersteren mäßten. Ebenso messen wir auch mit den noch ganz natürlichen Maßstäben von Tag und Nacht, Monat und Jahr immer nur gleichzeitige andere Vorgänge, niemals frühere oder spätere. Und wir können ebenso leicht und bequem einen Zeitmesser (unsere Taschenuhr) bei uns

maß kann also nur etwas dienen, dessen ganze Dauer durch beständig wiederholte Perioden in augenscheinlich gleich lange Abschnitte geteilt ist. Stücke der Dauer, die nicht durch solche Perioden eingeteilt sind, oder als dadurch eingeteilt und gemessen betrachtet werden, fallen eigentlich nicht unter den Begriff der Zeit, was sich in solchen Redensarten zeigt wie z. B.: „vor aller Zeit“, und: „wenn es keine Zeit mehr geben wird“.

§ 19. Die Umläufe der Sonne und des Mondes sind die besten Zeitmaße. — Da die täglichen und jährlichen Um-

führen und anwenden wie einen Raummesser (Zollstock oder Centimetermaß). — Wenn es sich dagegen darum handelt, solche Maßstäbe zu gewinnen oder herzustellen, dann ist diese Aufgabe für den Raum (die Form der Anschauung) allerdings weit leichter zu lösen als für die Zeit (die Form der Erinnerung). Für den Raum bedarf es nur des anschaulichen Bildes einer in gleiche Teile getheilten oder aus gleichen Stücken zusammengesetzten geraden Linie (die beweglich sein muß, wenn nicht die daran zu messenden Körper beweglich sind) und das ist auf mechanischem Wege herzustellen, in dem man irgend einen körperlichen Abstand, z. B. den der Spitzen eines geöffneten Zirkels, unverändert an einer geraden Linie entlang führt, und auf dieser seinen vorderen Punkt jedesmal markiert, wenn der hintere bis zu der früher markierten Stelle des vorderen vorgerückt ist. Für die Zeit dagegen bedarf es der Erzeugung einer Wahrnehmungs- und Erinnerungsreihe in uns, an der wir gleiche Abschnitte fortdauernd erkennen können, und das läßt sich nicht durch eine der eben erwähnten ähnliche mechanische Prozedur bewerkstelligen. Solche Wahrnehmungs- und Erinnerungsreihen entstehen, wie Locke richtig erkannt hat, in uns nur durch Beobachtung von Veränderungen, die sich periodisch gleichmäßig wiederholen, oder einen gewissen unveränderlichen Cyklus immer von neuem durchlaufen. Es brauchen das, wie Locke ausführt, nicht notwendige Ortsveränderungen oder Bewegungen zu sein; denken wir uns z. B. ein Licht von regelmäßig periodisch wechselnder Stärke oder Farbe, oder einen Ton von ebenso wechselnder Stärke oder Höhe und Tiefe, so könnten uns auch die als Zeitmesser dienen, aber die Bewegung hat, wenn sie von gleichmäßiger Geschwindigkeit ist, oder die gleichmäßigen Perioden des Geschwindigkeitswechsels sehr klein sind, den großen Vorzug, daß sie es möglich macht, die leichte und bequeme Teilbarkeit des Raumes für die Messung auch der Zeit zu verwerten, weil wir mit Recht annehmen dürfen, daß, wenn gleiche Kräfte unter gleichen Umständen räumlich gleiche Bewegungsgrößen hervorgebracht haben, diese auch ihrer Zeitdauer nach gleich sein müssen.

Läufe der Sonne vom Beginn der Natur an konstant, regelmäßig und überall für alle Menschen wahrnehmbar gewesen sind, und füreinander gleich gehalten werden, so sind sie mit gutem Grunde als Maß der Dauer benutzt worden. Weil aber der Unterschied der Tage und Jahre von der Bewegung der Sonne abhing, so hat dies zu der irrthümlichen Annahme geführt, daß Bewegung und Dauer sich gegenseitig zum Maß dienen; denn, da sich die Menschen bei dem Messen der Zeitdauer an die Ideen von Minuten, Stunden, Tagen, Monaten, Jahren zc. gewöhnt hatten, und fanden, daß sie bei jeder Erwähnung einer Zeit oder Dauer sofort an diese Zeitabschnitte dachten, die alle nach der Bewegung der Himmelskörper abgemessen waren: so waren sie geneigt, Zeit und Bewegung zu konfundieren, oder wenigstens zu denken, daß beide in notwendiger Verbindung miteinander ständen, während doch irgend eine konstant periodische Erscheinung oder Veränderung von Ideen in scheinbar gleich langen Zwischenräumen der Dauer, wenn sie beständig und allgemein wahrnehmbar wäre, die Zeitabschnitte ebenfogut unterschieden haben würde wie die zu dem Ende benutzten. Denn angenommen, daß die Sonne, die von einigen für ein Feuer gehalten worden ist, in demselben Zeitabstand, worin sie jetzt täglich denselben Meridian passiert, angezündet würde, und zwölf Stunden hernach wieder ausginge, und daß sie in dem Zeitraum eines jährlichen Umlaufs erst merklich an Glanz und Wärme zu- und dann wieder abnähme, würden nicht solche regelmäßige Erscheinungen für alle, die sie beobachten könnten, ebenfogut ohne wie mit Bewegung dazu dienen, die Abstände der Dauer auszumessen? Denn, wenn die Erscheinungen beständig und allgemein wahrnehmbar wären, und sich in gleich langen Perioden wiederholten, so würden sie den Menschen auch bei mangelnder Bewegung ebenfogut als Zeitmaß dienen.

§ 20. Jedoch nicht, weil sie Bewegungen, sondern weil sie periodische Erscheinungen sind. — Denn das Gefrieren des Wassers oder das Blühen einer Pflanze würde, wenn es in gleich langen Perioden überall auf der Erde wiederkehrte, den

Menschen ebenfogut zur Berechnung ihrer Jahre dienen können, wie die Bewegungen der Sonne; und in der That sehen wir, daß einige Volksstämme in Amerika nach der Ankunft gewisser Vögel bei ihnen zu bestimmten Jahreszeiten und deren Wegziehen zu anderen Zeiten ihre Jahre zählten. Denn ein Fieberanfall, die Empfindung von Hunger oder Durst, ein Geruch oder ein Geschmack oder irgend eine andere beständig in gleichen Perioden wiederkehrende Idee, die sich die allgemeine Aufmerksamkeit zuzöge, würde unfehlbar ein Maß für den Verlauf der Succession sein, und die Zeitabstände unterscheidbar machen. So sehen wir, daß blind geborene Menschen die Zeit ganz gut nach Jahren rechnen, deren Umläufe sie nicht mit Hilfe von Bewegungen unterscheiden können, die für sie nicht wahrnehmbar sind; und ich frage, ob ein Blinder, der seine Jahre nach der Wärme des Sommers oder der Kälte des Winters, nach dem Geruch einer Frühlingsblume oder dem Geschmack einer herbstlichen Frucht unterschiede, nicht ein besseres Zeitmaß haben würde, als die Römer vor der Reform ihres Kalenders durch Julius Cäsar hatten oder manche andere Völker, deren Jahre trotz der Bewegung der Sonne, die sie zu benutzen behaupteten, sehr unregelmäßig sind? Und es erhöht die Schwierigkeit der Chronologie nicht wenig, daß die genauen Längen der Jahre, wonach verschiedene Nationen rechneten, schwer zu ermitteln sind, indem sie bedeutend voneinander und, wie ich sagen zu dürfen glaube, sämtlich von der präcisen Bewegung der Sonne abweichen. Und wenn die Sonne sich von der Schöpfung bis zur Sündflut beständig im Äquator bewegte, und so ihr Licht und ihre Wärme gleichmäßig zu allen bewohnbaren Theilen der Erde in lauter gleich langen Tagen verbreitete ohne ihre jährlichen Abweichungen zu den Wendekreisen, wie ein kürzlich verstorbener geistreicher Schriftsteller annimmt, so meine ich, kann man sich nicht leicht vorstellen, *) daß (ungeachtet der Bewegung der Sonne) in der

*) Es soll wohl heißen: „so, meine ich, kann man sich ungeachtet der Bewegung der Sonne nicht leicht vorstellen, daß in der 2c.“

antediluvianischen Welt die Menschen von Anfang an nach Jahren gerechnet, oder ihre Zeit nach Perioden abgemessen haben sollten, die sich an keinen augenfällig sichtbaren Merkmalen unterscheiden ließen.

§ 21. Die Gleichheit zweier Teile der Dauer läßt sich nicht mit Sicherheit erkennen. — Aber, wird man vielleicht sagen, wie könnte man ohne eine regelmäßige Bewegung wie die der Sonne oder irgend eine andere jemals erkennen, daß solche Perioden gleich seien? Darauf antworte ich: die Gleichheit von irgend welchen anderen wiederkehrenden Erscheinungen ließe sich auf dieselbe Weise erkennen, wie die der Tage erkannt, oder anfangs vermutet worden ist, was nur geschah, indem sie nach dem Zuge der Ideen beurteilt wurden, die in den Zwischenzeiten durch den Sinn der Menschen hindurchgegangen waren; weil man mit Hilfe dieses Ideenzuges eine Ungleichheit unter den natürlichen, aber keine unter den künstlichen Tagen entdeckte, nahm man an, daß die künstlichen Tage oder *νοχθήμερα* gleich seien, was genügte, um sie als Maß dienen zu lassen, obgleich eine genauere Untersuchung seitdem eine Ungleichheit unter den täglichen Umläufen der Sonne ergeben hat, und wir nicht wissen, ob nicht die jährlichen ebenfalls ungleich sind. Wegen ihrer mutmaßlichen und anscheinenden Gleichheit dienen jedoch diese ebenjogut zur Zeitberechnung (wenn auch nicht zu einer genauen Messung der Teile der Dauer), als wenn sich beweisen ließe, daß sie einander genau gleich seien. Wir müssen deshalb sorgfältig zwischen der Dauer selbst und den Maßstäben unterscheiden, die wir benutzen, um ihre Länge zu beurteilen. Die Dauer selbst muß betrachtet werden, als wenn sie in einem beständigen, gleichen, einförmigen Laufe dahinflösse, aber von keinem ihrer von uns gebrauchten Maßstäbe läßt sich dasselbe wissen, auch können wir nicht davon versichert sein, daß die Abschnitte oder Perioden, worin sie eingeteilt sind, untereinander gleiche Dauer haben; denn wie man auch zwei aufeinander folgende Längen der Dauer messen möge, niemals läßt sich ihre Gleichheit beweisen. Die Bewegung der Sonne, deren die Welt sich so lange und mit so großer Zuver-

sicht als eines genauen Maßes für die Dauer bediente, hat sich, wie gesagt, in ihren verschiedenen Theilen als ungleich erwiesen; und obgleich die Menschen seit kurzem von dem Pendel als einer beständigeren und regelmäßigeren Bewegung als die der Sonne oder (richtiger gesagt) der Erde, Gebrauch gemacht haben, so würde es doch, wenn jemand gefragt würde, woher er mit Sicherheit wisse, daß die beiden aufeinander folgenden Schwingungen des Pendels gleich seien, sehr schwer sein, den Fragenden*) hiervon als unfehlbar zu überzeugen, weil wir keine Gewißheit darüber erlangen können, daß die uns unbekannte Ursache jener Bewegung stets gleichmäßig wirken werde, und wir wissen, daß das Medium, worin das Pendel sich bewegt, nicht konstant dasselbe bleibt, während ein Wechsel in der einen oder der anderen Beziehung die Gleichheit der Schwingungsdauer beeinträchtigen, und dadurch die Sicherheit und Genauigkeit der Messung mit Hilfe der Bewegung ebensogut zerstören kann, wie die nach irgend welchen sonstigen Perioden anderer Erscheinungen, wobei die Vorstellung der Dauer gleichwohl klar bleibt, wenn auch keiner von unseren Maßstäben derselben sich als genau erweisen läßt. Weil demnach zwei Abschnitte der Succession nicht aneinander gelegt werden können, so ist es unmöglich, ihre Gleichheit jemals mit Gewißheit zu erkennen. Alles, was wir thun können, um einen Maßstab der Zeit zu gewinnen, ist, dazu solche Dinge zu wählen, die beständig aufeinander folgende Erscheinungen in anscheinend gleich langen Perioden zeigen, für deren anscheinende Gleichheit wir kein anderes Maß haben, als das von dem Zuge unserer eigenen Ideen in unserm Gedächtnis aufgestellte, in Verbindung mit andern Gründen der Wahrscheinlichkeit, die uns von ihrer Gleichheit überzeugen.

§ 22. Die Zeit dient nicht als Maßstab für die Bewegung. — Sonderbar erscheint es mir, daß, während augenscheinlich alle Menschen die Zeit an der Bewegung der großen und sichtbaren Weltkörper maßen, dieselbe gleichwohl als „das

*) To satisfy him ist hinzuzudenken who asked.

Maß der Bewegung“ hat definiert werden können, wohingegen es jedem, der nur im mindesten darüber nachdenkt, einleuchten wird, daß, um die Bewegung*) zu messen, der Raum ebenso notwendig in Betracht gezogen werden muß wie die Zeit, und wer noch ein wenig weiter sieht, finden wird, daß, wenn jemand die Bewegung so schätzen oder messen will, daß er über sie**) ein richtiges Urtheil gewinne, auch die Masse des bewegten Körpers notwendig in Rechnung gezogen werden muß. Und in der That trägt die Bewegung zur Messung der Dauer auf keine andere Weise bei, als indem sie die Wiederkehr gewisser sichtbarer Ideen in anscheinend gleich langen Perioden beständig zuwege bringt. Denn wäre die Bewegung der Sonne so ungleich wie die eines von unsteten Winden getriebenen Schiffes, zuweilen sehr langsam, und unregelmäßig zu anderen Zeiten sehr schnell, oder wäre sie zwar von beständig gleicher Schnelligkeit, aber nicht kreisförmig, und brächte nicht dieselben Erscheinungen wieder hervor, so würde sie uns gar nicht mehr nützen, um die Zeit zu messen, wie die anscheinend ungleichmäßigen Bewegungen eines Kometen thun.

§ 23. Minuten, Stunden, Tage und Jahre sind nicht notwendige Maßstäbe der Dauer. — Minuten, Stunden, Tage und Jahre sind demnach für die Zeit oder die Dauer nicht notwendiger als Zolle, Fuße, Ellen und Meilen, auf irgend einem Stoffe angemerkt, es für die Ausdehnung sind. Denn, obgleich wir in diesem Theile des Weltalls durch ihren beständigen Gebrauch als der durch die Umläufe der Sonne bezeichneten Perioden oder bekannter Theile von solchen Perioden, in unserem Geiste die Ideen von solchen Längen der Dauer festgestellt haben, die wir auf alle Zeitabschnitte anwenden, deren Längen wir in Betracht ziehen wollen, so mag es doch andere Theile des Weltalls geben, wo diese unsere Maßstäbe ebensowenig gebraucht werden, wie unsere Zolle, Fuße oder Meilen in Japan; gleichwohl muß

*) D. h. ihre Geschwindigkeit.

**) D. h. ihre Kraft.

es etwas ihnen Analoges auch dort geben, denn ohne gewisse, regelmäßige, periodische Wiederholungen könnten wir die Länge irgend einer Dauer weder selbst messen noch andern angeben, wenn auch zur selbigen Zeit die Welt ebenso voll von Bewegung wäre wie jetzt, nur in keinem Theile zu regelmäßigen und anscheinend gleich langen Umläufen gestaltet. Die verschiedenen Maßstäbe, die zum Zweck der Zeitrechnung gebraucht werden mögen, ändern jedoch die Vorstellung der Dauer, die den zu messenden Gegenstand bildet, gar nicht, ebensowenig wie die verschiedenen Muster eines Fußes und einer Elle die Vorstellung der Ausdehnung bei denen ändern, die sich dieser verschiedenen Maßstäbe bedienen.

§ 24. Unsere Maßstäbe der Zeit sind auf vorzeitliche Dauer anwendbar. — Wenn der Geist einmal ein solches Zeitmaß wie den jährlichen Umlauf der Sonne gewonnen hat, so kann er dasselbe auf eine Dauer anwenden, während der jener Maßstab selbst nicht existierte, und womit er in seinem wirklichen Dasein nichts zu thun hatte. Denn, wenn jemand sagen würde, Abraham sei im 2712. Jahr der Julianischen Periode geboren, so ist das ebenso verständlich, als wenn man von der Schöpfung der Welt an rechnet, obwohl es so weit rückwärts keine Bewegung der Sonne und überhaupt keinerlei Bewegung gab. Denn, obwohl man annimmt, daß die Julianische Periode mehre hundert Jahre früher beginne, als es wirklich durch Sonnenumläufe bezeichnete Tage, Nächte oder Jahre gab, so rechnen wir doch ebenso richtig, und messen damit die Dauer ebensogut, als wenn die Sonne wirklich zu jener Zeit existiert, und dieselbe regelmäßige Bewegung wie jetzt innegehalten hätte. Die Idee der einem Jahresumlauf der Sonne gleichen Dauer läßt sich in unseren Gedanken ebenso leicht auf eine Dauer anwenden, während der es keine Sonne oder Bewegung gab, wie die hier von Körpern entnommene Idee eines Fußes oder einer Elle in unseren Gedanken auf Entfernungen jenseits der Grenzen der Welt anwendbar ist, wo überhaupt keine Körper existieren.

§ 25. Denn angenommen, es seien 5639 Meilen oder Millionen Meilen von hier bis zu dem entferntesten Weltkörper (denn

da das Weltall endlich ist, so muß dieser sich in einem gewissen Abstände befinden), wie wir ja annehmen, es seien 5639 Jahre von heute bis zur ersten Existenz irgend eines Körpers beim Beginn der Welt: so können wir in unseren Gedanken den Maßstab eines Jahres auf die Dauer vor der Schöpfung, oder über die Dauer von Körpern oder Bewegung hinaus, ebenso anwenden, wie den Maßstab einer Meile auf den Raum jenseits der äußersten Körper, und mit jenem in unseren Gedanken die Dauer ebensogut da messen, wo es keine Bewegung gab, wie mit diesem den Raum da, wo es keine Körper giebt.

§ 26. Würde man mir hier entgegenhalten, daß ich bei dieser Weise, die Zeit zu erläutern, eine unzulässige Voraussetzung gemacht habe, nämlich daß die Welt weder ewig noch unendlich sei, so erwidere ich, daß es für meinen gegenwärtigen Zweck nicht nötig ist, hier Beweisgründe dafür anzuführen, daß die Welt sowohl hinsichtlich der Dauer wie der Ausdehnung endlich sei; da dies aber mindestens ebenso begreiflich ist, wie das Gegenteil, so steht es mir wohl ebensogut frei, ihre Endlichkeit voranzusetzen, wie jemand anders das Gegenteil thun mag, und ich bezweifle nicht, daß jeder, der es versuchen will, sich in seinem Sinne den Anfang der Bewegung leicht vorstellen kann, wenn auch nicht den Anfang jeder Dauer, und so in seiner Betrachtung der Bewegung zu einem Haltpunkt und non ultra kommen mag. Ebenso kann er in seinen Gedanken der Körperwelt und der ihr zukommenden Ausdehnung Schranken setzen, aber nicht dem leeren Raume, weil die äußersten Grenzen des Raumes und der Dauer über den Bereich des Denkens hinausliegen, so gut wie die äußersten Grenzen der Zahl die weiteste Fassungskraft des Geistes übersteigen, und alle aus demselben Grunde, wie wir an einem andern Orte sehen werden.

§ 27. Ewigkeit. — Durch dieselben Hilfsmittel also und aus derselben Quelle, woher wir die Idee der Zeit bekommen, erhalten wir auch die Idee, die wir Ewigkeit nennen; nämlich, nachdem wir die Idee der Succession und Dauer dadurch gewonnen haben, daß wir auf den Zug unserer eigenen Ideen achten, der

in uns entweder durch das natürliche Erscheinen solcher Ideen, die beständig von selbst in unsere wachen Gedanken kommen, oder aber durch äußere, nacheinander auf unsere Sinne einwirkende Gegenstände verursacht worden, und nachdem wir aus den Umläufen der Sonne die Ideen von gewissen Längen der Dauer gewonnen haben, können wir in unseren Gedanken solche Längen der Dauer, so oft uns beliebt, aneinanderfügen, und sie, so zusammengefügt, auf vergangene oder künftige Größen der Dauer anwenden; und wir können hiemit ohne Grenzen oder Schranken in infinitum fortfahren, und so die Länge der jährlichen Bewegung der Sonne auf eine Dauer anwenden, von der wir annehmen, daß sie stattgefunden habe, bevor die Bewegung der Sonne oder irgend eine andere Bewegung da war, was nicht schwieriger oder ungereimter ist, als die Vorstellung, die ich von der Bewegung eines Schattens auf dem Sonnenzeiger während einer Tagesstunde habe, auf die Dauer von etwas während der vergangenen Nacht anzuwenden, z. B. auf das Brennen einer Kerze, was jetzt von jeder thatsfächlichen Bewegung völlig gesondert ist; und es ist für die Dauer jener Flamme während einer Stunde in der vergangenen Nacht ebenso unmöglich, mit irgend einer gegenwärtigen oder zukünftigen Bewegung zugleich zu existieren, wie für irgend einen Teil der Dauer, die vor der Welterschöpfung stattfand, mit der gegenwärtigen Bewegung der Sonne zusammen da zu sein. Das hindert aber nicht, daß ich, im Besitz der Idee von der Länge der Bewegung des Schattens auf einer Sonnenuhr zwischen den Zeichen zweier Stunden, in meinen Gedanken die Dauer des Kerzenlichtes in der vergangenen Nacht ebenso deutlich messen kann, wie die Dauer von irgend etwas jetzt Existierendem, und es liegt darin nicht mehr als der Gedanke, daß, wenn die Sonne damals auf den Sonnenzeiger geschienen, und sich mit derselben Geschwindigkeit wie jetzt bewegt hätte, der Schatten auf der Sonnenuhr von dem einen Stundenstrich zu dem anderen fortgerückt wäre, während die Kerzenflamme brannte.

§ 28. Da die Vorstellung einer Stunde, eines Tages oder Jahres nur meine Idee von der Länge gewisser periodischer regel-

mäßiger Bewegungen ist, von denen niemals die derselben Art alle auf einmal existieren, sondern nur in den aus meiner Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung hergeleiteten Ideen, die ich in meinem Gedächtnisse von ihnen bewahre, so kann ich sie in meinen Gedanken ebenso leicht und mit demselben Rechte auf eine jeder Art von Bewegung vorausgegangene Dauer anwenden als auf irgend etwas, was der augenblicklich stattfindenden Bewegung der Sonne nur um eine Minute oder einen Tag vorausgegangen ist. Alle vergangenen Dinge sind gleichmäßig und vollständig zur Ruhe gelangt, und sind, was diese Art ihrer Betrachtung anbelangt, alle eins, mögen sie vor dem Beginn der Welt dagewesen sein, oder erst gestern; indem das Messen irgend einer Dauer vermittlest einer gewissen Bewegung ganz und gar nicht von der wirklichen Koexistenz jenes Dinges und dieser Bewegung oder irgend welchen anderen Umlaufsperioden abhängt, sondern davon, daß ich eine klare Idee von der Länge einer bekannten periodischen Bewegung oder anderen Zeitabschnitten im Sinne trage, und diese auf die Dauer des Dinges, die ich messen will, anwende.*)

*) Locke verwechselt oder vermischt hier wie auch schon im vorigen und ferner in folgenden Paragraphen die Messung der Dauer eines wirklichen Vorgangs oder der Zwischenzeit zweier wirklichen Ereignisse mit einer bloßen Schätzung derselben und mit der bloßen Fiktion eines Vorganges, sowie seiner Dauer oder seines Zeitabstandes von einem anderen wirklichen oder auch nur fingierten Ereignisse. Solche Fiktionen einer Zeitdauer bestehen freilich nur darin, daß wir unsere Vorstellung des Zeitmaßes, z. B. eines Jahres, in unseren Gedanken beliebig vervielfältigen; aber niemand kann mit der Vorstellung, die er am Tage von der Zeit gewonnen hat, während welcher der Schatten des Zeigers einer Sonnenuhr von einem Stundenstrich bis zum nächsten vorrückt, bei Nacht die Dauer des Brennens einer Kerze messen. Ein solcher Versuch würde höchstens zu einer unsicheren und ungenauen Schätzung führen. Um die Dauer eines Vorgangs oder die Zwischenzeit zweier Ereignisse wirklich zu messen, dazu gehört nothwendig die Beobachtung eines gleichzeitigen anderen Vorgangs, dessen Beschaffenheit ihn zum Zeitmaß geeignet macht, also z. B. um in der Nacht die Dauer des Brennens einer Kerze zu messen, die Beobachtung des gleichzeitigen Ganges einer Taschenuhr, Sand- oder Wasseruhr. Vgl. die Anmerkung zu § 18. Dies gilt auch von historischen Zeitbestimmungen, denn, wenn wir z. B. sagen, zwischen dem

§ 29. Daher sehen wir, daß einige Menschen annehmen, die Dauer der Welt vom Beginn ihres Daseins an bis zu dem gegenwärtigen Jahre 1689 betrage 5639 Jahre, oder sei 5639 jährlichen Umläufen der Sonne gleich, während andere sie viel höher schätzen, wie die alten Ägypter, die zu Alexanders Zeit 23000 Jahre seit der Regierung der Sonne zählten, und gegenwärtig die Chinesen, die das Alter der Welt auf 3269000 Jahre oder noch mehr berechnen; und wenn ich auch diese längere Dauer der Welt nach ihrer Schätzung nicht für thatsächlich wahr halte, so kann ich sie mir doch ganz gut mit ihnen vorstellen, und ebenso richtig verstehen und sagen, die eine sei länger als die andere, wie ich verstehe, daß Methusalems Leben länger als Enochs war. Und wenn die gewöhnliche Rechnung von 5639 Jahren wahr sein sollte (was sie ebenfogut sein kann wie irgend eine andere der erwähnten), so hindert mich das gar nicht daran, mir vorzustellen, was andere meinen, wenn sie die Welt tausend Jahre älter machen, weil jeder mit derselben Leichtigkeit sich vorstellen (ich sage nicht „glauben“) kann, daß die Welt 50000 Jahre alt sei als 5639, und sich ebenfogut eine Dauer von 50000 als von 5639 Jahren denken kann. Daraus erhellt, daß um die Dauer von irgend etwas mit der Zeit zu messen, es nicht erforderlich ist, daß jenes Ding mit der Bewegung, woran wir es messen, oder irgend einem anderen periodischen Umlauf zugleich existiert habe; vielmehr genügt es zu diesem Zwecke, daß wir die Idee der Länge von irgend welchen periodischen Erscheinungen haben, die wir in unserm Sinne auf eine Dauer anwenden können, womit die Bewegung oder Erscheinung niemals zugleich existiert hat.

Tode Alexanders des Großen und dem Julius Cäsars seien $278\frac{3}{4}$ Jahre verflossen, so halten wir uns dazu nicht deshalb für berechtigt, weil wir unsere Vorstellung von der Dauer eines Jahres auf jenen Zeitraum „anwenden“ könnten, und sich dabei die Zahl $278\frac{3}{4}$ als Divisionsquotient ergäbe, sondern weil wir aus den aus jenem Zeitraum auf uns gekommenen historischen Überlieferungen den Schluß ziehen, daß zwischen den beiden gedachten Ereignissen von den damals lebenden Menschen wirklich $278\frac{3}{4}$ scheinbare Jahresumläufe der Sonne um die Erde beobachtet worden sind.

§ 30. Denn wie ich in der von Moses überlieferten Schöpfungsgeschichte mir vorstellen kann, daß das Licht drei Tage lang existierte, bevor die Sonne da war oder sich bewegte, bloß indem ich mir denke, die Dauer des Lichtes vor der Erschaffung der Sonne sei so lang gewesen, daß sie dreien täglichen Umläufen derselben gleich gekommen wäre, wenn sich die Sonne schon damals ebenso wie jetzt bewegt hätte, so kann ich auf dieselbe Weise eine Idee davon haben, daß das Chaos oder die Engel eine Minute, eine Stunde, einen Tag, ein Jahr oder tausend Jahre früher geschaffen wurden, als es Licht oder irgend welche fortwauernde Bewegung gab. Denn wenn ich mir vor der Existenz oder Bewegung irgend eines Körpers nur eine Dauer von einer Minute vorstellen kann, so kann ich eine Minute mehr hinzufügen, bis ich zu sechzig komme, und mit derselben Weise des Hinzufügens von Minuten, Stunden oder Jahren (d. i. der oder den Theilen der Sonnenumläufe oder irgend welchen anderen Perioden, wovon ich die Idee habe) in infinitum fortfahren, und eine Dauer voraussetzen, die über so viele solcher Perioden hinausreicht, wie ich nur rechnen kann, ich mag deren hinzufügen, so lange ich will; und das, denke ich, ist unsere Vorstellung der Ewigkeit, von deren Unendlichkeit wir keinen anderen Begriff haben, als von der Unendlichkeit der Zahl, die wir auch beständig vergrößern können, ohne damit zu Ende zu kommen.

§ 31. Und somit, denke ich, ist es klar, daß wir aus jenen beiden oben erwähnten Quellen alles Wissens, nämlich Selbstbeobachtung und Sinneswahrnehmung, die Idee der Dauer und der Maßstäbe dafür erhalten. Denn:

1. Gelangen wir zu der Idee der Succession, indem wir beobachten, was in unserem Bewußtsein vor sich geht, wie unsere Ideen dort beständig in einem Zuge einige verschwinden und andere zu erscheinen beginnen.

2. Gewinnen wir die Idee der Dauer, indem wir einen Abstand zwischen den Theilen dieser Succession beobachten.

3. Indem wir gewisse Erscheinungen in bestimmten regelmäßigen und anscheinend gleich langen Perioden sinnlich wahr-

nehmen, erlangen wir die Ideen von bestimmten Längen oder Mäßen der Dauer, wie Minuten, Stunden, Tagen, Jahren *z.*

4. Weil wir fähig sind, diese Zeitmaße oder Ideen von feststehenden Längen der Dauer in unserm Sinne, so oft wir wollen, zu wiederholen, können wir dazu kommen, uns eine Dauer vorzustellen, wo nichts wirklich fort dauert oder besteht; und so denken wir uns morgen, nächstes Jahr oder sieben Jahre weiter.

5. Weil wir fähig sind, die Ideen von irgend welcher Zeitlänge, wie von einer Minute, einem Jahre oder einem Menschenalter, in unseren Gedanken, so oft wir wollen, zu wiederholen und sie einander hinzuzurechnen, ohne dem Ende solcher Addition jemals irgendwie näher zu kommen als dem Ende der Zahl, die wir immer noch vermehren können: so gelangen wir zu der Idee der Ewigkeit als der zukünftigen ewigen Dauer unserer Seelen sowohl wie der Ewigkeit jenes unendlichen Wesens, das nothwendig immer existiert haben muß.*)

6. Durch die Betrachtung irgend eines Theiles der unendlichen Dauer als abgegrenzt durch periodische Maße kommen wir zu der Idee dessen, was wir im allgemeinen die Zeit nennen.

Fünftehtes Kapitel.

Über Dauer und Ausdehnung zusammen betrachtet.

§ 1. Beide sind der Vermehrung und der Verminderung fähig. — Obgleich wir in den vorausgehenden Kapiteln ziemlich lange bei der Betrachtung des Raumes und der Dauer verweilt haben, so kann doch vielleicht, da sie Ideen von allgemeiner Bedeutung sind, in deren Natur etwas sehr Abstruses und Eigentümliches liegt, ihre Vergleichung miteinander zu ihrer Erläuterung dienen, und wir können, indem wir sie zusammen betrachten, einen klareren und deutlicheren Begriff von ihnen gewinnen. Den Abstand oder den Raum in seiner einfachen ab-

*) Diese Anwendung der Idee der Ewigkeit würde freilich noch einer näheren Rechtfertigung bedürfen.

stärkten Auffassung nenne ich, um einer Begriffsverwirrung vorzubeugen, Ausbreitung (Expansion) zum Unterschiede von der Ausdehnung (Extension), einem Worte, das von manchen nur gebraucht wird, um den in den soliden Theilen der Materie existierenden Abstand zu bezeichnen, und so die Idee des Körpers einschließt oder wenigstens andeutet, wogegen die Idee des bloßen Abstandes dergleichen nicht enthält. Ich sage auch lieber Ausbreitung als Raum, weil Raum oft von dem Abstände flüchtiger aufeinander folgender Theile, die niemals zugleich existieren, gebraucht wird,*) und nicht bloß von solchen, die nebeneinander ausharren. In diesen beiden (nämlich Ausbreitung und Dauer) hat der Geist die gemeinsame Idee kontinuierlicher Längen, die größer oder kleiner sein können, denn wir haben eine ebenso deutliche Idee von dem Unterschiede der Länge einer Stunde und eines Tages wie von der eines Zolles und eines Fußes.

§ 2. Die Ausbreitung wird nicht durch die Materie begrenzt. — Wenn der Geist die Idee von der Länge irgend eines Theiles der Ausbreitung, sei es einer Spanne oder eines Schrittes oder welcher Länge man will, gewonnen hat, dann kann er, wie gesagt worden, diese Idee wiederholen, und so, indem er sie der früheren hinzufügt, seine Idee der Länge erweitern und sie zwei Spannen oder zwei Schritten gleich machen, und dies so oft thun, wie er will, bis sie dem Abstände zweier Erdtheile voneinander gleichkommt, und sie auf diese Weise vergrößern, bis sie zu dem Abstände der Sonne oder des entferntesten Sternes heranwächst. Von dem Orte, wo er sich befindet, oder von irgend einem anderen Orte beginnend, kann der Geist in einer solchen Progression fortzuschreiten, und über alle jene Längen hinausgehen, ohne innerhalb oder außerhalb der Körperwelt auf etwas zu stoßen, was ihn hinderte damit fortzufahren. Wir können allerdings in unseren Gedanken leicht zum Ende der soliden Ausdehnung gelangen; bei der äußersten Grenze der gesamten Körperwelt anzukommen, hat für uns keine Schwierigkeit; aber, wenn

*) Auch im Deutschen sprechen wir ja von Zeiträumen.

der Geist dort ist, so findet er nichts, was sein Weitergehen in die endlose Ausbreitung hinderte, von dieser kann er irgend ein Ende weder auffinden noch sich denken. Auch kann niemand sagen, jenseits der Grenzen der Körperwelt sei überhaupt nichts, wenn er nicht Gott in die Schranken der Materie einschließen will. Salomo, dessen Verstand von Weisheit erfüllt und erweitert war, scheint andere Gedanken zu haben, wenn er sagt: „Der Himmel und aller Himmel Himmel können dich nicht fassen“, und ich meine, der verherrlicht für sich selber gar sehr die Fassungskraft seines Verstandes, wer sich beredet, daß er seine Gedanken weiter ausdehnen könne, als das Dasein Gottes reicht, oder sich irgend eine Ausbreitung vorstellt, wo dieser nicht sei.

§ 3. Und die Dauer nicht durch die Bewegung. — Gerade so verhält es sich mit der Dauer. Wenn der Geist die Idee von irgend welcher Länge der Dauer erhalten hat, so kann er sie verdoppeln, vervielfachen und nicht nur über ihre eigene sondern auch über die Existenz aller körperlichen Wesen und alle Zeitmaße hinaus erweitern, die von den großen Weltkörpern und ihren Bewegungen hergenommen sind. Doch giebt jeder leicht zu, daß, wenn wir uns auch die Dauer als grenzenlos vorstellen können, wie sie das sicherlich ist, wir sie doch nicht über alles Dasein hinaus auszudehnen vermögen. Gottes Dasein, das räumt jeder bereitwillig ein, erfüllt die Ewigkeit, und es läßt sich schwer ein Grund dafür finden, weshalb jemand bezweifeln sollte, daß es auch die Unermesslichkeit ausfülle. Sein unendliches Wesen ist gewiß ebenso grenzenlos in der einen Hinsicht wie in der anderen, und mich dünkt, es heißt der Materie etwas zu viel zuschreiben, wenn man sagt: wo kein Körper ist, da ist nichts.

§ 4. Warum die Menschen leichter die Unendlichkeit der Dauer einräumen als die des Raumes. — Hieraus denke ich können wir den Grund erkennen, weshalb jedermann von der Ewigkeit als von etwas Wohlbekanntem ohne den geringsten Anstand spricht und sie voraussetzt, und sich nicht bedenkt, der Dauer Unendlichkeit zuzuschreiben, wogegen es mit mehr Zweifel und

Zurückhaltung geschieht, wenn viele auch die Unendlichkeit des Raumes zugeben oder voraussetzen. Der Grund hiebon scheint mir darin zu liegen, daß wir uns, während Dauer und Ausdehnung als Namen von Eigenschaften, die anderen Wesen zukommen, gebraucht werden, an Gott leicht die unendliche Dauer vorstellen und nicht umhin können, das zu thun; da wir aber nicht ihm, sondern nur der Materie, die endlich ist, Ausdehnung zuschreiben, so sind wir geneigter, die Existenz der Ausbreitung ohne Materie zu bezweifeln, weil wir sie gewöhnlich nur für ein Attribut dieser halten. Und deshalb sind die Menschen, wenn sie ihre Gedanken über den Raum verfolgen, geneigt, an den Grenzen der Körperwelt Halt zu machen, als ob auch der Raum dort zu Ende wäre und nicht weiter reichte. Oder, wenn ihre Ideen auf angestellte Erwägung sie weiterführen, so nennen sie doch das, was jenseits der Grenzen des Weltalls liegt, einen imaginären Raum, als ob er nichts wäre, weil kein Körper in ihm existiert. Wohingegen sie die Dauer, die allen Körpern und den Bewegungen, woran sie gemessen wird, vorausgeht, niemals imaginär nennen, weil sie niemals für leer von einer sonstigen realen Existenz gehalten wird. Und wenn überhaupt die Namen der Dinge unserm Nachdenken als Fingerzeige auf den Ursprung der menschlichen Ideen dienen können (und ich glaube, sie können das in großem Maße), so mag man von dem Namen Dauer Veranlassung nehmen, zu denken, daß die Fortsetzung des Daseins mit einer Art von Widerstand gegen jede zerstörende Gewalt und die Behauptung der Solidität (die leicht mit der Härte verwechselt wird, und, wenn wir die kleinsten anatomischen Teile der Materie in Betracht ziehen, von dieser auch wenig verschieden ist) eine gewisse Analogie miteinander zu haben schienen, und zur Entstehung von so nahe miteinander verwandten Wörtern wie *durare* und *durum esse* den Anlaß gaben. Und daß *durare* auf die Idee der Härte so gut wie auf die des Daseins angewendet wird, sehen wir aus Horaz, Epode XVI: „ferro duravit senula“. Damit möge es sich indes verhalten, wie es wolle, so viel ist gewiß, daß jeder, der seine eigenen Gedanken verfolgt, fin-

den wird, daß sie mitunter über die Ausdehnung der Körperwelt in die Unendlichkeit des Raumes oder der Ausbreitung hinausschweifen, deren Idee von der des Körpers und aller anderen Dinge unterschieden und abgesondert ist, was (denen, die Lust dazu haben) als ein Thema für weiteres Nachdenken dienen mag.

§ 5. Die Zeit verhält sich zur Dauer wie der Ort zur Ausbreitung. — Im allgemeinen verhält sich die Zeit zur Dauer wie der Ort zur Ausbreitung. Sie sind so viel von jenen grenzenlosen Ozeanen der Ewigkeit und Unermeßlichkeit, wie von dem übrigen gewissermaßen durch Grenzsteine ausgeschieden und bezeichnet wird, und dienen so dazu, die Stellung anzugeben, die endliche reale Wesen mit Beziehung aufeinander in jenen einförmigen endlosen Ozeanen der Dauer und des Raumes einnehmen. Wohl erwogen sind sie nur die Ideen bestimmter Abstände von gewissen bekannten Punkten, die an unterscheidbaren sinnlichen Dingen festgelegt sind, und, wie man annimmt, ihren Abstand voneinander nicht ändern. Von solchen festen Punkten an sinnlich wahrnehmbaren Dingen aus rechnen, und von ihnen aus messen wir unsere Anteile an jenen unendlichen Größen, die, so betrachtet, das sind, was wir Zeit und Ort nennen. Denn, da die Dauer und der Raum an und für sich einförmig und schrankenlos sind, so würden ohne solche bekannte feststehende Punkte die Ordnung und Lage der Dinge in ihnen verloren gehen, und alles würde in unheilbarer Verwirrung durcheinander geworfen daliegen.

§ 6. Zeit und Ort werden beide in dem Umfange des einen und der anderen verstanden, der durch die Existenz und die Bewegung von Körpern abgegrenzt wird. — Zeit und Ort, so aufgefaßt als bestimmte unterscheidbare Stücke jener endlosen Abgründe von Raum und Dauer, die von dem übrigen durch Merkmale und bekannte Grenzlinien abgesondert sind oder dafür gelten, finden, die eine wie der andere, ein doppeltes Verständnis:

Erstens wird die Zeit im allgemeinen gewöhnlich für so viel von der endlosen Dauer gehalten, wie durch die Existenz und die

Bewegungen der großen Weltkörper, soweit wir davon etwas wissen, gemessen wird und mit ihnen zusammen besteht; und in diesem Sinne beginnt und endet die Zeit mit dem Gebäude dieser sichtbaren Welt, wie in den oben erwähnten Redensarten: „vor jeder Zeit“, oder: „wenn es keine Zeit mehr geben wird“. Ebenso wird unter „Ort“ (place) zuweilen der Teil des unendlichen Raumes verstanden, der von der materiellen Welt eingenommen und in ihr befaßt ist, und der hiedurch von dem Reste der Ausbreitung abgegrenzt wird, obgleich man ihn zutreffender „Ausdehnung“ nennen würde als „Ort“. In diese beiden eingeschlossen und durch ihre wahrnehmbaren Teile gemessen und bestimmt sind die besondere Zeit oder Dauer und die besondere Ausdehnung und Örtlichkeit aller körperlichen Wesen.

§ 7. Zuweilen in dem Umfange des einen und der anderen, den wir durch Maße, entnommen von der Größe oder Bewegung der Körper, bezeichnen. — Zweitens, mitunter wird das Wort Zeit in einem weiteren Sinne gebraucht, und nicht nur auf solche Teile der endlosen Dauer angewendet, die*) wirklich unterschieden und abgemessen worden sind durch die reale Existenz und die periodischen Bewegungen von Körpern, die von Anfang an dazu bestimmt worden waren, als Zeichen zu dienen und als Jahreszeiten und als Tage und Jahre, und die demgemäß unsere Zeitmaße bilden; sondern auch auf solche andere Teile der endlosen einförmigen Dauer, von denen wir gelegentlich annehmen, daß sie gewissen Längen der gemessenen Zeit gleich seien, und die wir somit als begrenzt und bestimmt betrachten. Denn wenn wir annehmen wollten, daß die Schöpfung oder der Fall der Engel am Anfang der Julianischen Periode stattgefunden habe, so würden wir uns ganz passend ausdrücken und verstanden werden, wenn wir sagten, die Schöpfung der Engel ist

Statt: and is applied to parts of that infinite duration, not that were really distinguished etc., ist wegen der weiterhin folgenden Worte: but such other portions too etc., ohne Zweifel zu lesen: and is applied not only to parts of that infinite duration, that were really distinguished etc.

der Schöpfung der Welt um 7640 Jahre vorausgegangen; wodurch wir von jener unterschiedslosen Dauer so viel bezeichnen würden, wie wir als gleich mit 7640 jährlichen Umläufen der Sonne betrachten, und worin diese hätten stattfinden können, wenn die Sonne sich ebenso schnell wie jetzt bewegt hätte. Und ebenso sprechen wir zuweilen von Ort, Abstand oder Umfang in der großen Leere jenseits der Grenzen der Welt, wenn wir von diesem Raume so viel in Betracht ziehen, wie einem Körper von irgend welchen angegebenen Dimensionen, z. B. einem Kubfuß, gleich ist, oder ihn fassen kann, oder uns einen Punkt darin vorstellen, der sich in dieser oder jener bestimmten Entfernung von irgend welchem Teile des Weltalls befindet.

§ 8. Sie betreffen alle Wesen. — Wo und wann? sind Fragen, die alle endlichen Existenzen betreffen, und wir berechnen sie stets von gewissen bekannten Teilen dieser Sinnwelt und von gewissen bestimmten Epochen aus, die uns durch die in ihr wahrnehmbaren Bewegungen bezeichnet werden. Ohne einige solcher festgestellten Teile oder Perioden würde für unseren endlichen Verstand in den schranken- und unterschiedslosen Ozeanen der Dauer und Ausbreitung, die alle endlichen Wesen in sich schließen, und in ihrer vollen Größe nur der Gottheit angehören, die Ordnung der Dinge verloren gehen. Und deshalb dürfen wir uns nicht darüber wundern, daß wir sie nicht begreifen, und mit unseren Gedanken so oft in Verlegenheit geraten, wenn wir sie, sei es nun abstrakt nach dem, was sie an und für sich sind, oder insofern sie dem höchsten unbegreiflichen Wesen irgendwie als Attribute zukommen, betrachten wollen. In ihrer Anwendung auf irgend welche besondere endliche Wesen ist aber die Ausdehnung irgend eines Körpers so viel von jenem unendlichen Raum, wie der Umfang des Körpers einnimmt. Und sein Ort ist die Lage jedes Körpers, wenn er in einem gewissen Abstande von einem anderen betrachtet wird. Wie die Idee der besonderen Dauer von irgend etwas eine Idee des Teiles der endlosen Dauer ist, die während der Existenz des fraglichen Dinges verstreicht, so ist die Zeit, zu welcher das Ding existierte, die Idee des Ab-

schnitts der Dauer, der zwischen einer bekannten und festgestellten Periode derselben und dem Dasein des fraglichen Dinges verfloßen ist. Das eine zeigt den Abstand der äußersten Punkte des Umfanges oder der Existenz desselben Dinges, z. B. daß es einen Quadratfuß groß ist oder zwei Jahre bestanden hat; das andere zeigt seinen Abstand nach Ort oder Dasein von anderen festgestellten Punkten des Raumes oder der Dauer, z. B. daß es sich in der Mitte von Lincolns-Inn-Fields oder in dem ersten Grad des Stiers befand, und in dem Jahre unseres Herrn 1671 oder dem tausendsten Jahre der Julianischen Periode; Abstände, die wir alle nach vorher gefaßten Ideen von gewissen Längen des Raumes und der Dauer messen, wie nach Zollen, Fußten, Meilen und Graden, und andernteils nach Minuten, Tagen und Jahren 2c.

§ 9. Alle Teile der Ausdehnung sind Ausdehnung und alle Teile der Dauer sind Dauer. — Es giebt noch einen anderen Punkt, worin der Raum und die Dauer große Gleichförmigkeit zeigen, nämlich darin, daß, obgleich sie mit Recht zu unseren einfachen Ideen gezählt werden, doch keine der deutlichen Ideen, die wir von dem einen und der anderen haben, von jeder Art der Zusammensetzung frei ist; es gehört gerade zur Natur beider, daß sie aus Teilen bestehen; weil jedoch ihre Teile alle von derselben Art und ohne Beimischung irgend einer anderen Idee sind, so hindert sie das nicht, einen Platz unter den einfachen Ideen einzunehmen. Könnte der Verstand, wie bei der Zahl, zu einem so kleinen Teil der Ausdehnung oder Dauer gelangen, daß die Teilbarkeit ausgeschlossen wäre, so würde dieser gleichsam die unteilbare Einheit oder Idee sein, durch deren Wiederholung er seine unjassenderen Ideen von Ausdehnung und Dauer bilden würde. Weil aber der Verstand sich keine Idee von einem Raume ohne Teile machen kann, so bedient er sich statt derselben der gewöhnlichen Maßstäbe, die sich durch ihren alltäglichen Gebrauch in jedem Lande dem Gedächtnisse eingeprägt haben (z. B. Zolle und Fuße oder Ellen und Parasangen, und ebenso Sekunden, Minuten, Stunden, Tage und Jahre bei der Dauer), der Ver-

stand, sage ich, bedient sich dieser Ideen als einfacher, und sie sind die zusammensetzenden Teile umfassenderer Ideen, die der Verstand gelegentlich durch die Addition solcher bekannten und ihm geläufigen Längen herstellt. Andererseits wird das gewöhnlich kleinste Maß, das wir von dem einen und der anderen haben, als Einheit der Zahl betrachtet, wenn der Verstand sie durch Teilung in kleinere Brüche auflösen will. Obgleich beiderseits, wenn bei der Addition und Division des Raumes wie der Dauer die in Betracht gezogene Idee sehr groß oder sehr klein wird, deren genaue Größe sehr dunkel und verworren erscheint, und allein die Zahl ihrer wiederholten Additionen oder Divisionen klar und deutlich bleibt, was jedem leicht einleuchten wird, der seinen Gedanken in die weite Ausbreitung*) des Raumes oder die Teilbarkeit der Materie hinein freien Lauf läßt. Jeder Teil der Dauer ist ebenfalls Dauer, und jeder Teil der Ausdehnung ist Ausdehnung, und sie sind beide der Addition oder Division in infinitum fähig. Aber die kleinsten Teile einer jeden von beiden, wovon wir klare und deutliche Ideen haben, eignen sich wohl am besten dazu, von uns als die einfachen Ideen solcher Art betrachtet zu werden, woraus unsere zusammengesetzten Modi des Raumes, der Ausdehnung und der Dauer gebildet sind, und worin sie wieder unterschiedlich aufgelöst werden können. Solch ein kleiner Teil der Dauer mag ein Augenblick heißen, und ist die in unserem Bewußtsein während des Zuges ihrer gewöhnlichen Aufeinanderfolge daselbst von einer Idee eingenommene Zeit. Den anderen, dem ein geeigneter Name mangelt, wird man mir vielleicht gestatten, als sinnlich wahrnehmbaren Punkt zu bezeichnen, worunter ich das kleinste für uns noch unterscheidbare Stückchen von Stoff oder Raum verstehe, was gewöhnlich ungefähr eine Minute und für die schärfsten Augen selten weniger als 30 Sekunden eines Kreises ausmacht, in dessen Mittelpunkt sich das Auge befindet.

*) Mit Ausnahme dieser einen Stelle ist im § 9 durchweg von *extension* (Ausdehnung) die Rede, wo man nach dem im § 1 gemachten Unterschied *expansion* (Ausbreitung) erwarten sollte.

§ 10. Ihre Teile sind untrennbar. — Ausbreitung und Dauer stimmen ferner darin überein, daß wir zwar beide als aus Teilen bestehend betrachten, daß ihre Teile jedoch nicht voneinander trennbar sind, nicht einmal im Gedanken, obgleich die Teile der Körper, wovon wir unser Maß der einen, und die Teile der Bewegung oder vielmehr der Ideenfolge in unserm Bewußtsein, wovon wir das Maß der anderen entnehmen, unterbrochen und getrennt werden können, wie mit der einen oft durch Ruhe, und mit der anderen im Schlafe geschieht, den wir auch Ruhe nennen.

§ 11. Die Dauer gleicht einer Linie, die Ausbreitung einem soliden Körper. — Zwischen ihnen besteht jedoch augenscheinlich der Unterschied, daß die Ideen von Länge, die wir mit Bezug auf die Ausbreitung haben, nach allen Richtungen hin gewendet sind, und so Gestalt, Breite und Dicke ergeben; die Dauer dagegen gleichsam nur die Länge einer einzigen geraden Linie darstellt, die ins Unendliche fortläuft, und keiner Vielfältigkeit, Abwechselung oder Gestaltung fähig ist, vielmehr ein gemeinsames Maß für alle und jede Existenz bildet, woran alle Dinge, so lange sie existieren, gleichmäßig teilnehmen. Denn dieser gegenwärtige Augenblick ist allen Dingen gemein, die sich jetzt im Dasein befinden, und umfaßt gleichmäßig dieses Stück ihres Daseins gerade so, wie wenn sie alle nur ein einziges Wesen wären, und wir können in Wahrheit sagen, daß sie alle in demselben Augenblick der Zeit existieren. *) Ob Engel und Geister mit Bezug auf die Ausbreitung etwas hiemit Analoges haben, übersteigt mein Begriffsvermögen, und vielleicht ist es für uns, deren Verstand und Fassungskraft unserer eigenen Erhaltung und den Zwecken unseres eigenen Daseins angemessen ist, aber nicht der Realität und Größe aller anderen Wesen, fast ebenso schwer, ein Dasein

*) Dieser Unterschied von Raum und Zeit beruht darauf, daß jener die Form oder das Schema der sinnlichen Wahrnehmung, diese die Form oder das Schema der Erinnerung ist. Denn die Wahrnehmung ist vorwiegend objektiv, die Erinnerung vorwiegend subjektiv. Die objektive Seite des Bewußtseins ist peripherisch und mannigfaltig, die subjektive central und einheitlich.

zu begreifen oder von irgend einem realen Wesen eine Idee zu haben, denen jede Art von Ausbreitung vollständig abzusprechen wäre, wie mit vollständiger Negation jeder Art von Dauer die Idee von irgend welchem realen Dasein zu haben; und deshalb wissen wir nicht, was die Geister mit dem Raume zu thun haben, oder wie sie in demselben miteinander verkehren. Alles, was wir wissen, ist, daß von den Körpern gemäß dem Umfange ihrer soliden Teile jeder einzeln sein besonderes Stück desselben inne hat, und dadurch alle anderen Körper von irgend welcher Teilnahme an jenem besonderen Raumstück, so lange er darin verbleibt, ausschließt.

§ 12. Zwei Teile der Dauer bestehen niemals zugleich; die der Ausbreitung alle miteinander. — Dauer und Zeit, die ein Teil von jener ist, sind unsere Idee eines verschwindenden*) Abstandes, von dem kein Teil zugleich mit einem anderen existiert, dessen Teile vielmehr der Reihe nach aufeinander folgen, während Ausbreitung die Idee eines bleibenden Abstandes ist, dessen Teile zusammen existieren und keiner Succession fähig sind. Und deshalb können wir, obgleich wir uns keine Dauer ohne Succession denken, und nicht vorstellen können, daß die heutige und die morgende Existenz von irgend etwas zusammenfallen, oder daß etwas zugleich mehr als den gegenwärtigen Augenblick seiner Dauer genieße, doch begreifen, daß die ewige Dauer des Allmächtigen sehr verschieden von der des Menschen oder irgend eines anderen endlichen Wesens sein muß. Denn der Mensch umfaßt in seinem Wissen oder seiner Macht nicht alle vergangenen und zukünftigen Dinge; seine Gedanken sind

*) Richtiger eines entstehenden, indem die verschwindende Wahrnehmung zu einer sich immer weiter von der Gegenwart entfernenden Erinnerung wird, die Linie der Vergangenheit also beständig anwächst. Bleibend ist auch sie im Bewußtsein, sonst könnten wir überhaupt nichts von ihr wissen, ja man darf wohl sagen, das Nebeneinander der Wahrnehmung ist das in jedem Moment Entstehende und wieder Verschwindende, was nur dadurch bleibend wird, daß es sich in dem Nacheinander der Erinnerung als vergangenes Nebeneinander erhält.

mir von gestern, und er weiß nicht, was der morgende Tag bringen wird. Was einmal vergangen ist, kann er nie zurückrufen, und was erst kommen soll, kann er nicht gegenwärtig machen. Was ich von dem Menschen sage, das gilt von allen endlichen Wesen, die, soweit sie auch den Menschen an Wissen und Macht übertreffen mögen, doch im Vergleich mit Gott selbst nicht höher als das niedrigste Geschöpf stehen. Das Endliche, wie groß es auch sei, läßt sich zu dem Unendlichen in kein Verhältnis setzen. Da Gottes unendliche Dauer mit unendlichem Wissen und unendlicher Macht verbunden ist, so sieht er alle Dinge, vergangene und zukünftige, und diese sind nicht weiter abliegend von seinem Wissen, nicht entfernter von seinem Auge als die gegenwärtigen: ein und derselbe Blick umfaßt sie alle, und es giebt nichts, was er nicht in jedem Augenblick, sobald es ihm gefällt, ins Dasein rufen kann. Denn, da das Dasein aller Dinge von seinem Belieben abhängt, so existieren alle Dinge in jedem Augenblick, in dem er es für angemessen hält, daß sie existieren sollen. Um zum Schlusse zu kommen: Ausbreitung und Dauer ergreifen sich wechselseitig und umschließen einander, indem jeder Teil des Raumes in jedem Teil der Dauer und jeder Teil der Dauer in jedem Teile der Ausbreitung enthalten ist. Eine solche Kombination zweier unterschiedener Ideen ist, glaube ich, in der ganzen großen Mannigfaltigkeit unserer wirklichen und möglichen Vorstellungen kaum wieder zu finden, und mag wohl Stoff zu weiterem Nachdenken darbieten.

Sechzehntes Kapitel.

Über die Zahl.

§ 1. Die Zahl ist die einfachste und allgemeinste Idee. — Wie unter allen unseren Ideen keine dem Geiste auf mehr Wegen zugeführt wird, so ist auch keine einfacher als die der Einheit oder des Einen. Sie enthält keinen Schatten von Mannigfaltigkeit oder Zusammensetzung. Jeder Gegenstand, der unsere Sinne beschäftigt, jede Idee in unserem Verstande, jeder Gedanke

unseres Geistes bringt diese Idee mit sich, und deshalb ist sie ebensovohl unserm Denken die vertrauteste, wie als Prädikat aller anderen Dinge die universalste von unsern Ideen, denn die Zahl ist anwendbar auf Menschen, Engel, Handlungen, Gedanken, auf alles, was entweder da ist, oder sich vorstellen läßt.

§ 2. Ihre Modi werden durch Addition gebildet. — Indem wir diese Idee in unserm Sinne wiederholen und die Wiederholungen zusammenlegen, kommen wir zu den komplexen Ideen ihrer Modi. So gewinnen wir, indem wir eins zu eins hinzufügen, die komplexe Idee eines Paares, indem wir zwölf Einheiten zusammenfassen, die komplexe Idee eines Duzend, und ebenso die eines Schocks oder einer Million oder irgend welcher anderen Anzahl.

§ 3. Jeder Modus ist von deutlicher Bestimmtheit. — Die einfachen Modi der Zahl sind vor allen übrigen die am deutlichsten bestimmten, indem auch die kleinste Abweichung, d. h. um eine Einheit, jede Kombination von der, die ihr zunächst liegt, ebenso klar verschieden macht, wie von der entferntesten; zwei ist ebenso verschieden von eins wie zweihundert, und die Idee zwei unterscheidet sich ebenso deutlich von der Idee drei, wie die Größe der ganzen Erde von der einer Milbe. Bei anderen einfachen Modi verhält es sich nicht so, dabei ist es für uns nicht so leicht, ja unter Umständen nicht einmal möglich, zwischen zwei einander naheliegenden Ideen zu unterscheiden, obgleich sie thatächlich verschieden sind. Denn wer will es unternehmen, zwischen der Weiße dieses Papiers und der von dem ihr zunächst liegenden Grade einen Unterschied zu finden, oder wer kann sich von jedem, auch dem allergeringsten Übermaß in der Ausdehnung deutliche Ideen bilden?

§ 4. Deshalb sind Zahlenbeweise die genauesten. — Die Klarheit und deutliche Verschiedenheit eines jeden Modus der Zahl von allen anderen, auch den ihm zunächst liegenden macht mich geneigt zu glauben, daß Zahlenbeweise, wenn sie auch nicht einleuchtender und exakter sind, als die auf die Ausdehnung bezüglichen, doch eine allgemeinnere Anwendbarkeit und eine grö-

ßere Bestimmtheit in ihrer Anwendung haben, weil die Ideen der Zahlen präziser und unterscheidbarer sind als die der Ausdehnung, wobei sich jede Gleichheit und jeder Überschuß nicht so leicht beobachten oder ausmessen lassen, weil unsere Gedanken im Raume nicht bei irgend welcher bestimmten Kleinheit anlangen können, worüber sie*) als Einheit nicht hinaus zu gehen vermöchten, und sich deshalb die Größe oder das Verhältniß jedes kleinsten Überschusses nicht ermitteln lassen; was sich bei der Zahl offenbar anders verhält, wo, wie gesagt, 91 sich von 90 ebenso gut wie von 9000 unterscheiden läßt, obgleich 91 die unmittelbar nächste Überschreitung von 90 ist. Bei der Ausdehnung liegt jedoch die Sache anders, weil hier alles, was größer ist als gerade ein Fuß oder ein Zoll, sich nach dem Maßstabe eines Fußes oder eines Zolles nicht bestimmen läßt,**) und von Linien, die gleiche Länge zu haben scheinen, die eine um unzählige Teile größer sein mag als die andere, wie denn auch niemand den Winkel bezeichnen kann, der für einen rechten der nächst größere sein soll.

§ 5. Namen sind für Zahlen notwendig. — Indem wir, wie gesagt, die Idee einer Einheit wiederholen, machen wir daraus eine mit dem Namen „zwei“ bezeichnete Kollektividee, und wer dies thut und damit fortfahren kann, indem er der letzten Kollektividee einer Zahl, die er hatte und benannte, immer noch eine Einheit mehr hinzufügt, der mag soweit zählen, oder für so viele voneinander verschiedene Sammlungen von Einheiten Ideen haben, wie er für weiter folgende Zahlen eine Namenreihe und ein Gedächtnis hat, um diese Reihe und die verschiedenen Namen der Zahlen zu behalten, da alles Zählen nur darin besteht, daß noch eine Einheit mehr hinzugefügt, und dem Ganzen zusammen als in einer Idee befaßt ein neuer besonderer Name oder ein Zeichen gegeben wird, um es unter den vorausgehenden und nach-

*) Statt it lies they; sonst müßte man übersetzen: „— Kleinheit, die er nicht überschreiten kann, als Einheit anlangen können.“

**) is not distinguishable from the standard of a foot or an inch.

folgenden erkennbar zu machen, und von jeder kleineren oder größeren Menge von Einheiten zu unterscheiden. Wer also eins zu eins und dann zu zwei hinzufügen, und so mit seiner Zählung fortfahren kann, indem er die besonderen jedem weiteren Schritte zukommenden Namen sich immer vergegenwärtigt, und ebenso umgekehrt durch Abzug einer Einheit von jeder Summe sie reducieren und verringern kann, der ist für alle Zahlenideen in dem Bereich seiner Sprache, oder woſſir er Namen hat, empfänglich, wenn auch vielleicht nicht für mehr. Denn da die verschiedenen einfachen Modi der Zahlen in unserm Sinne nur so viele Kombinationen von Einheiten sind, denen jede Mannigfaltigkeit fehlt, und die keines anderen Unterschiedes als des Mehr oder Weniger fähig sind, so erscheinen Namen oder Merkmale für jede besondere Kombination notwendiger als bei irgend einer anderen Art von Ideen. Denn ohne solche Namen oder Merkmale könnten wir schwerlich beim Rechnen von den Zahlen gut Gebrauch machen, besonders wo die Kombination aus einer größeren Menge von Einheiten besteht, die, wenn sie ohne einen Namen oder ein Merkmal zur Unterscheidung gerade dieser Sammlung zusammengefügt würden, kaum etwas anderes als einen verwirrten Haufen abgeben könnten.

§ 6. Darin sehe ich den Grund dafür, daß einige Amerikaner*), mit denen ich gesprochen habe (die übrigens mit lebhaftem natürlichen Verstande hinlänglich begabt waren), auf keine Weise gleich uns bis tausend zählen konnten, und von dieser Zahl keine deutliche Idee hatten, obgleich sie sehr gut bis zwanzig rechnen konnten, weil ihre Sprache, die arm und nur den wenigen Erfordernissen eines dürftigen, einfachen, mit Handel und Mathematik unbekannten Lebens angepaßt war, keine Wörter zur Bezeichnung von ein Tausend enthielt; so daß sie, wenn man mit ihnen von solchen größeren Zahlen sprach, auf die Haare ihres Kopfes zu zeigen pflegten, um eine große Menge, die sie nicht zählen konnten, anzudeuten, eine Unfähigkeit, die, wie ich glaube,

*) D. h. Indianer.

daraus entstand, daß ihnen Namen fehlten. Die Tonoupinambos hatten für Zahlen über fünf keine Namen; eine höhere Zahl bezeichneten sie, indem sie ihre Finger und die Finger anderer anwesender Personen zeigten. *) Und ich bezweifle nicht, daß auch wir selbst um einen guten Theil weiter, als wir gewöhnlich thun, deutlich in Worten zählen können, wenn wir nur eine passende Benennung zu ihrer Bezeichnung ausfindig machen würden; wohingegen es bei der jetzt üblichen Weise, sie nach Millionen von Millionen von Millionen zc. zu benennen, kaum möglich ist, ohne Verwirrung über 18 oder höchstens 24 Decimalstufen hinauszugehen. Um aber zu zeigen, wie viel bestimmt unterschiedene Namen zu unserm guten Rechnen oder zum Besitz nützlicher Zahlenideen beitragen, laßt uns alle die in einer zusammenhängenden Reihe folgenden Ziffern als Zeichen einer einzigen Zahl betrachten, z. B.:

Nonillionen: Octillionen: Septillionen: Sextillionen: Quintillionen:

857 324 162 486 345 896 437 918 423 147

Quartillionen: Trillionen: Billionen: Millionen: Einheiten:

248 106 235 421 261 734 368 149 623 137

Die gewöhnlichste Weise diese Zahl im Englischen zu benennen **) würde in der öfteren Wiederholung von Millionen von Millionen von Millionen von Millionen von Millionen von Millionen bestehen (was die Bezeichnung der zweiten sechs Ziffern wäre). Auf diese Weise wird es sehr schwer sein, irgend welche deutliche Vorstellungen von dieser Zahl zu gewinnen; ob aber nicht, wenn jeden sechs Ziffern eine neue und regelmäßige Benennung gegeben würde, diese und vielleicht noch sehr viel mehr progressive Ziffern leicht deutlich möchten gezählt, und Ideen von ihnen sowohl leichter für uns selbst möchten gewonnen, wie auch anderen klarer bezeichnet werden, das gebe ich der Er-

*) Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil par Jean de Lery, chap. XX, pp. 307—382.

**) Die den Zahlen übergeschriebenen Namen der Potenzen einer Million scheinen also in Lodes ursprünglichem Texte nicht gestanden zu haben.

wägung anheim. Ich erwähne dies nur, um zu zeigen, wie notwendig bestimmt unterschiedene Namen für das Zählen sind, ohne daß ich die Absicht hätte, neue von meiner Erfindung einzuführen.

§ 7. Warum die Kinder nicht früher zählen. — Sei es nun, weil ihnen die Namen fehlen, um die verschiedenen Abstufungen der Zahlen zu bezeichnen, oder weil sie noch nicht zerstreute Ideen in komplexe zu vereinigen, diese in eine regelmäßige Ordnung zu bringen und so im Gedächtnis zu behalten vermögen, fangen die Kinder nicht besonders früh an zu zählen, und machen darin nicht eher sehr weite oder beständige Fortschritte, als bis sie schon eine gute Zeit lang einen tüchtigen Vorrat anderer Ideen gewonnen haben, und man kann öfters bemerken, daß sie ganz gut reden und Gründe anführen, und von manchen anderen Dingen sehr klare Begriffe haben, bevor sie bis zwanzig zählen können. Und manche, die wegen ihres mangelhaften Gedächtnisses die verschiedenen Zahlenkombinationen und die denselben nach ihrer bestimmten Ordnung gegebenen Namen, und den Zusammenhang einer so langen progressiven Zahlenreihe und das Verhältnis ihrer Glieder zu einander nicht behalten können, bleiben ihr ganzes Leben lang unfähig zu rechnen, oder eine mäßig lange Zahlenreihe regelmäßig zu verfolgen. Denn wer zwanzig zählen oder eine Idee von dieser Zahl haben will, der muß wissen, daß ihr neunzehn vorausging, und die bestimmten Namen oder Zeichen kennen, wodurch einer jeden von ihnen ihr Platz in der Reihenfolge angewiesen ist; denn, sobald es hieran fehlt, entsteht eine Lücke, die Kette bricht ab, und der Progreß im Zählen kann nicht weiter gehen. Um richtig zu zählen ist also erforderlich: 1. daß der Verstand zwei Ideen, die sich nur durch die Addition oder Subtraktion einer Einheit voneinander unterscheiden, sorgfältig auseinander halte; 2. daß er die Namen oder Kennzeichen der verschiedenen Kombinationen von der Einheit bis zur höchsten Zahl im Gedächtnis behalte, und zwar nicht verwirrt und auf gut Glück, sondern genau in der Ordnung, worin die Zahlen aufeinanderfolgen; denn jeder Fehltritt in einem von diesen bei-

den Punkten zerstört das ganze Geschäft des Zählens, so daß nur die verworrene Idee der Vielheit übrigbleibt, die zum deutlichen Zählen notwendigen Ideen aber nicht erlangt werden.

§ 8. Die Zahl dient als Maß für alles Meßbare. — An der Zahl ist ferner dies bemerkenswert, daß der Geist sich ihrer bedient, um alle Dinge zu messen, die für uns meßbar sind, vor allem die Ausbreitung und die Dauer, *) und selbst, wenn

*) Wenn wir verschiedene Dinge zählen, so betrachten wir sie dabei nur als im Raume neben-, oder in der Zeit nacheinander existierend; was sie übrigens sein, und wie sie sich sonst zu einander verhalten mögen, ist für ihr Gezähltwerden völlig gleichgültig. Wir zählen also eigentlich immer nur getrennte Raumstücke und Zeittheile, und die Zahl bedeutet somit die Teilbarkeit und Zusammensetzbarkeit sowohl des Raumes wie der Zeit, sie ist ein aus diesen beiden gewonnener abstrakter Begriff. Da aber Raum und Zeit die allgemeinen und als solche leeren Formen der beiden Grundthatfachen unseres Bewußtseins, der Wahrnehmung und der Erinnerung, sind, so ist die Zahl — wie Locke ganz richtig erkannt hat — der abstrakteste Begriff, den wir überhaupt haben, und das bloße Rechnen mit Zahlen ohne Anwendung auf konkrete Dinge das inhaltsloseste Denken, was es giebt. Unrichtig aber ist es, wenn man nach Kants Vorgang (Prolegomena 2c. § 10) der Zahl ein unmittelbareres und engeres Verhältniß zur Zeit zuschreibt als zum Raume, indem man namentlich die Arithmetik als Wissenschaft der Zeit, die Geometrie als Wissenschaft des Raumes bezeichnet, weil das Zählen als subjektiver Bewußtseinsakt, wie alle solche Akte, Zeit erfordert. Schon die bloße Vielheit fällt unter den Begriff der Zahl, wie man denn ja auch von einer Anzahl und einer Mehrzahl da spricht, wo man die bestimmte Zahl nicht weiß. Wenn ich ein Dreieck oder einen in Quadranten getheilten Kreis auf dem Papier gezeichnet erblicke, so brauche ich auch gar nicht erst zu zählen, um die Dreizahl der Seiten oder Winkel und die Vierzahl der Kreissektoren zu erkennen; blicke ich dagegen auf eine Sternkarte, so weiß ich freilich nicht ohne weiteres, wie viele Sterne darauf gezeichnet sind, sondern muß sie erst zählen, aber die Vielheit der Sterne sehe ich auf den ersten Blick; während ich zähle, enthält meine Wahrnehmung in jedem Augenblick zugleich die ganze Anzahl, wenn auch meine Aufmerksamkeit in jedem Moment nur der in ihm gerade gezählten Einheit zugewendet ist, und wenn ich gezählt habe, so hat sich das, was ich sehe, dadurch nicht im mindesten verändert, objektiv war also die gefundene bestimmte Zahl gleich von vornherein in meiner Wahrnehmung gegeben, wenn auch Zeit dazu gehörte, sie mir nach

wir unsere Idee der Unendlichkeit auf diese anwenden, scheint sie nichts als die Unendlichkeit der Zahl zu sein. Denn, worin bestehen unsere Ideen der Ewigkeit und Unermesslichkeit anders als in der wiederholten Addition gewisser Ideen von vorgestellten Theilen der Dauer und Ausbreitung in Verbindung mit der Unendlichkeit der Zahl, bei deren Addition wir zu keinem Ende kommen können; denn unter allen unseren übrigen Ideen versieht uns, wie jedem einleuchten wird, die Zahl am klarsten mit solch einem unerschöpflichen Vorrat; denn man mag eine so große Anzahl, wie man will, in eine Summe zusammenfassen, so verringert diese Menge, wie groß sie auch sei, doch die Möglichkeit weiterer Vermehrung nicht um ein Sota, und bringt uns dem Ende des unerschöpflichen Zahlenvorrats nicht um einen Schritt näher, worin immer noch ebensoviel zum Hinzufügen übrigbleibt, als wenn nichts davon abgenommen wäre. Und diese für den Verstand so einleuchtende endlose Addition oder (wenn man lieber will) Addibilität der Zahlen giebt uns, denke ich, die klarste und deutlichste Idee der Unendlichkeit, von der im nächsten Kapitel weiter die Rede sein wird.

threr Bestimmtheit zum Bewußtsein zu bringen. Diese Bestimmtheit ist nicht die konkrete Vielheit selbst, sondern deren Verhältnis zu der als Maß dienenden Einheit und zu anderen mit eben dieser Einheit gemessenen Vielheiten. Da die Zahl der abstrakte Ausdruck für die Teilbarkeit und Zusammensetzbarkeit von Raum und Zeit ist, alles Messen räumlicher und zeitlicher Größen aber auf einer Zerlegung derselben in Teile, oder Zusammenfügung aus Teilen beruht, so findet das Ergebnis der Messung ihren adäquaten Ausdruck immer in einer bestimmten Zahl.

Siebzehntes Kapitel.

Über die Unendlichkeit.

§ 1. Unendlichkeit in ihrem ursprünglichen Sinne wird dem Raume, der Dauer und der Zahl zugesprochen. — Wer erkennen will, von welcher Art die Idee ist, der wir den Namen Unendlichkeit beilegen, kann dazu nicht besser gelangen, als wenn er erwägt, wenn die Unendlichkeit von dem Verstande am unmittelbarsten zugeschrieben wird, und dann wie der Verstand dazu kommt, diesen Begriff zu bilden.

Endlich und unendlich scheinen mir vom Verstande als Modi (Beschaffenheiten) der Quantität angesehen, und ursprünglich in ihrem ersten Sinne nur solchen Dingen zugeschrieben zu werden, die Teile haben, und der Vermehrung oder Verminderung durch die Zulegung oder den Abzug irgend welcher kleinsten Teile fähig sind; und von solcher Art sind die Ideen des Raumes, der Dauer und der Zahl, die wir in den vorausgehenden Kapiteln betrachtet haben. Freilich müssen wir überzeugt davon sein, daß der große Gott, von dem und aus dem alle Dinge da sind, unbegreifbar unendlich ist; wenn wir aber auf dieses erste und höchste Wesen in unserm schwachen und beschränkten Denken unsere Idee des Unendlichen anwenden, so thun wir das gleichwohl hauptsächlich mit Bezug auf seine Dauer und Allgegenwart und, wie ich meine, in einem mehr bildlichen Sinne mit Bezug auf seine Macht, Weisheit und Güte und anderen Eigenschaften, die genauer gesagt unerschöpflich, unbegreiflich u. s. w. sind. Denn, wenn wir sie unendlich nennen, so haben wir von dieser Unendlichkeit nur insofern eine Idee, als wir uns zu einer gewissen Betrachtung und Nachahmung der Zahl oder des Umfangs der Akte oder Objekte von Gottes Macht, Weisheit und Güte hingeführt finden, die sich niemals als so groß oder so zahlreich vorstellen lassen, daß diese Attribute sie nicht immer noch übertreffen und weiter reichen sollten, mögen wir sie auch in unseren Gedanken soweit vervielfachen, wie es uns die ganze Unendlichkeit der unbegrenzten

Zahlenreihe erlaubt. Ich maße mir nicht an, zu sagen, wie diese Attribute in Gott beschaffen seien, der über den Bereich unserer beschränkten Fassungskraft weit hinaus liegt. Ohne Zweifel enthalten sie alle mögliche Vollkommenheit in sich; ich sage nur, dies ist unsere Weise sie uns vorzustellen, und so sind unsere Ideen von ihrer Unendlichkeit beschaffen.

§ 2. Die Idee des Endlichen wird leicht erworben. — Wenn demnach das Endliche und das Unendliche von dem Geiste als Modalitäten der Ausbreitung und der Dauer angesehen werden, so ist die nächste Aufgabe unserer Betrachtung die Frage, wie der Geist zu ihnen gelangt. Dabei erhebt sich, was die Idee des Endlichen anbetrifft, keine große Schwierigkeit. Die vor uns liegenden Teile der Ausdehnung, die auf unsere Sinne einwirken, bringen die Idee des Endlichen mit sich in das Bewußtsein, und die regelmäßigen Perioden der Succession, womit wir Zeit und Dauer messen, wie Stunden, Tage und Jahre, sind begrenzte Längen. Die Schwierigkeit liegt darin, wie wir zu den grenzenlosen Ideen der Ewigkeit und Unermesslichkeit gelangen, während doch die Objecte, mit denen wir zu thun haben, weit hinter jeder Annäherung oder Verhältnismäßigkeit zu einer solchen Größe zurückbleiben.

§ 3. Wie wir zu der Idee der Unendlichkeit gelangen. — Jedermann, der von irgend einer bestimmten Raumlänge wie z. B. einem Fuße eine Idee hat, findet, daß er diese Idee wiederholen, und, indem er sie der ersten hinzuflügt, die Idee von zwei Fuß bilden kann, und durch Hinzufügung einer dritten von drei Fuß u. s. w., ohne daß er jemals mit seiner Addition zu Ende käme, mag er nun immer dieselbe Idee eines Fußes hinzufügen oder, wenn es ihm beliebt, sie verdoppeln, oder irgend welche andere Idee, die er von einer Länge hat, z. B. eine Meile oder den Durchmesser der Erde oder des orbis magnus. Denn, welche davon er auch nimmt, und wie oft er sie auch verdoppelt oder auf andere Art vervielfacht, nachdem er in seinen Gedanken die Verdoppelung fortgesetzt und seine Idee, soviel ihm beliebt, erweitert hat, findet er, daß er nicht mehr Grund hat aufzuhören, und dem

Ende einer solchen Addition nicht um ein Jota näher ist, als er beim ersten Anfang war. Weil das Vermögen, seine Idee des Raumes durch fernere Zusätze zu erweitern, immer dasselbe bleibt, so entnimmt er daraus die Idee des unendlichen Raumes.

§ 4. Unsere Idee des Raumes ist grenzenlos. — Auf diesem Wege meine ich kommt der Geist zu der Idee des unendlichen Raumes. Eine ganz andere Frage ist es, zu untersuchen, ob der Geist die Idee von solch einem grenzenlosen Raume als wirklich existierend hat, weil unsere Ideen nicht immer Beweise für die wirkliche Existenz der Dinge sind; indessen, da wir hier auf diese Frage stoßen, so glaube ich sagen zu dürfen, daß wir geneigt sind zu denken, der Raum selbst sei thatsfächlich grenzenlos; eine Vorstellung, wozu uns die Idee des Raumes oder der Ausbreitung von selbst natürlicherweise hinleitet. Denn da wir ihn entweder als die Ausdehnung der Körperwelt, oder als für sich bestehend denken ohne von einem soliden Stoff erfüllt zu sein (denn wir haben nicht nur die Idee eines leeren Raumes, sondern ich glaube aus der Bewegung von Körpern die Nothwendigkeit seiner Existenz bewiesen zu haben), so ist es unmöglich, daß der Geist irgend ein Ende desselben jemals sollte auffinden oder annehmen können, oder bei seinem Vorwärtsgen in diesem Raume, wie weit er auch seine Gedanken ausdehnen möge, irgendwo sollte angehalten werden. Irgend welche durch Körper gebildete Grenzen, selbst diamantene Mauern, sind so weit davon entfernt, dem Geiste bei dessen weiterem Vorwärtsschreiten in den Raum und die Ausdehnung Halt zu gebieten, daß sie dieses vielmehr erleichtern und befördern, denn so weit jene Körper reichen, so weit reicht zweifellos auch ihre Ausdehnung, und wenn wir an den äußersten Rand der Körperwelt gelangen, was giebt es denn daselbst, das dort Halt gebieten und den Geist davon überzeugen könnte, daß er sich am Ende des Raumes befinde, während er das Gegentheil wahrnimmt, ja sich davon überzeugt, daß selbst ein Körper sich dahinein bewegen kann? Denn wenn es für die Bewegung eines Körpers nothwendig ist, daß es hier unter den Körpern einen, wenn auch noch so kleinen, leeren Raum

gebe,*) und wenn es für den Körper möglich ist, sich in diesen leeren Raum hinein oder durch denselben hindurch zu bewegen, ja wenn kein Stoffteilchen sich anders bewegen kann als in einen leeren Raum hinein: so wird die Möglichkeit der Bewegung eines Körpers in einen leeren Raum jenseits der äußersten Grenzen der Körperwelt hinein stets ebenso klar und einleuchtend bleiben wie die in einen zwischen die Körper eingespreuten leeren Raum, weil die Idee des leeren reinen Raumes, sei es innerhalb oder außerhalb der Grenzen der gesamten Körperwelt, genau dieselbe bleibt, indem sich beide zwar der Größe aber nicht ihrem Wesen nach unterscheiden, und es nichts giebt, was einen Körper hindern könnte, sich hinein zu bewegen. So daß der Geist, wo er auch in Gedanken seinen Standpunkt wählen möge, mitten unter den Körpern oder entfernt von allen, in dieser einförmigen Idee des Raumes nirgends irgend welche Grenzen, irgend ein Ende finden kann, und deshalb aus der eigenen Natur und Idee eines jeden Theiles davon notwendig schließen muß, daß er thatsächlich unendlich sei.

§ 5. Und ebenso unsere Idee der Dauer. — Wie wir durch das in uns vorhandene Vermögen jede Idee von Raum, so oft wir wollen, zu wiederholen, die Idee der Unermesslichkeit gewinnen, so gelangen wir zu der Idee der Ewigkeit dadurch, daß wir imstande sind, die Idee von irgend einer Länge der Dauer, die wir im Sinne tragen, mit der ganzen Endlosigkeit des Zählens zu wiederholen. Denn wir finden in uns selbst, daß wir ebensowenig an das Ende solcher wiederholten Ideen wie an das Ende der Zahlen kommen können, wovon jeder die Un-

*) Empirisch beruht die Möglichkeit der Bewegung eines einzelnen Körpers innerhalb des von Materie erfüllten Raumes auf dem Unterschiebe des Aggregatzustandes und auf der hohen Elasticität der Gase; wenn man aber etwa diese Dinge durch die Annahme leerer Räume zwischen den Atomen der Materie erklären will, so ist das bloße Hypothese oder Theorie, die überdies für unser Verständniß wohl mindestens ebensoviel neue Schwierigkeiten schafft, wie sie zu lösen vorgiebt. Vgl. Kapitel XIII, § 23.

möglichkeit einfließt. Aber auch hier ist es eine andere von unserem Besitz der Idee der Ewigkeit ganz verschiedene Frage, ob wir wissen, daß es ein reales Wesen giebt, dessen Dauer ewig gewesen ist. Und darauf antworte ich: wer etwas gegenwärtig Existierendes betrachtet, der muß nothwendig zu etwas Ewigem gelangen. Da ich aber hievon an einem anderen Orte*) gesprochen habe, so will ich hier nicht mehr darüber sagen, sondern zu einigen anderen Betrachtungen unserer Ideen der Unendlichkeit fortschreiten.**)

§ 6. Warum andere Ideen der Unendlichkeit nicht fähig sind. — Wenn es richtig ist, daß unsere Idee der Unend-

*) Buch IV, Kapitel 10.

**) Durch Wahrnehmung und Erinnerung entsteht in unserem Bewußtsein die objektive Welt, deren Daseinsformen deshalb Raum und Zeit sind. Abstrahieren wir von dem mannigfachen Inhalt dieser Welt, denken wir uns alle Dinge und Ereignisse derselben aus unserm Bewußtsein verschwunden, so bleiben gleichwohl die leeren Formen von Raum und Zeit zurück. Diese können wir nicht aus unserm Bewußtsein wegdenken, weil damit dessen objektive Seite völlig vernichtet, oder der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehoben sein würde, worin doch das Wesen des Bewußtseins besteht. Ein absolutes Nichts, in dem auch Raum und Zeit negiert wären, ist deshalb für uns ein undenkbarer Gedanke, so lange unser Bewußtsein fortbauert. Hieraus erklärt es sich, daß wir uns auch keine räumliche oder zeitliche Grenze denken können, die nur an ihrer einen Seite Raum oder Zeit hätte, denn dann müßten wir uns an der anderen Seite das absolute Nichts vorstellen. Raum und Zeit sind also für unser Denken unbegrenzbar (jede räumliche oder zeitliche Grenze hat notwendig zu beiden Seiten den Raum oder die Zeit, sie grenzt nur zwei Räume oder zwei Zeiten gegeneinander ab), und diese Unbegrenzbarkeit, die auf ihrer Nicht-weg-Denkbarkeit beruht, nennt man gewöhnlich Unendlichkeit, indem man sich Raum und Zeit als außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehend denkt. Allein der leere Raum ist nichts anderes als das Gesichtsfeld für mögliche Wahrnehmungen, und die leere Zeit nichts anderes als die Perspektive für mögliche Erinnerungen, beide setzen, auch wenn wir uns das nicht klar machen, stillschweigend das wahrnehmende und erinnernde Subjekt voraus. Können wir aber uns ebenso wenig Raum und Zeit ohne unser Bewußtsein wie dieses ohne jene denken, dann haben wir kein Recht, dem Raume und der Zeit außerbewußte (transcendente) Realität zuzuschreiben.

lichkeit aus dem Vermögen einer endlosen Wiederholung unserer Ideen entspringt, was wir in uns selbst beobachten, so läßt sich die Frage aufwerfen, warum wir die Unendlichkeit nicht anderen Ideen ebenfogut beilegen, wie denen des Raumes und der Dauer, da sie ja in unserem Geiste sich ebenso leicht und ebenso oft wiederholen lassen wie die letzteren, während doch niemand jemals an unendliche Süßigkeit oder unendliche Weiße denkt, obgleich er die Idee des Süßen oder des Weißen ebenso häufig wiederholen kann wie die einer Elle oder eines Tages?

Darauf erwidere ich: alle Ideen, die als aus Theilen bestehend angesehen werden, und sich durch Hinzufügung gleicher oder kleinerer Theile vermehren lassen, bieten uns durch ihre Wiederholung die Idee der Unendlichkeit dar, weil durch diese endlose Wiederholung fortwährend eine Vergrößerung bewirkt wird, die kein Ende nehmen kann. Bei anderen Ideen ist das nicht der Fall, denn an der größten Idee von Ausdehnung oder Dauer, die ich gegenwärtig habe, bewirkt die Hinzufügung auch nur des kleinsten Theiles einen Zuwachs; wenn ich aber zu der vollkommensten Idee, die ich von der weißesten Weiße habe, eine andere von einer geringeren oder gleichen Weiße hinzufüge (und die Idee einer noch weißeren, als ich habe, kann ich nicht hinzufügen), so bewirkt das keinen Zuwachs und erweitert meine Idee ganz und gar nicht, und deshalb werden die verschiedenen Ideen von Weiße 2c. Grade genannt. Denn die aus Theilen bestehenden Ideen lassen sich durch jeden Zusatz auch nur des kleinsten Theiles vermehren; nehmen wir aber die Idee der Weiße, die ein Stück Schnee gestern unserm Anblick darbot, und eine andere Idee der Weiße von einem anderen Stück Schnee, das wir heute sehen, und fügen sie in unserer Vorstellung zusammen, so vertheilen sie gleichsam einander wechselseitig ein, so daß aus beiden nur eine wird, während die Idee der Weiße durchaus nicht zunimmt, und wenn wir einen geringeren Grad von Weiße einem höheren hinzufügen, so vermehren wir sie nicht bloß nicht, sondern vermindern sie. Die nicht aus Theilen bestehenden Ideen lassen sich nicht, so viel man will, vermehren, oder über das, was

die Sinneswahrnehmung ergiebt, hinaus ausdehnen; Raum, Dauer und Zahl dagegen erwecken, weil sie durch Wiederholung vermehrt werden können, im Geiste die Idee einer endlosen Möglichkeit weiterer Vermehrung, auch können wir uns nirgendwo ein Hindernis für ein weiteres Hinzufügen oder Vorwärtsgelien denken, deshalb führen diese Ideen allein unsern Verstand zu dem Gedanken der Unendlichkeit.*)

*) Die Ausführungen dieses Paragraphen sind offenbar unklar und verfehlt. Die „Weisse“ besteht nur in der Farblosigkeit des diffus reflectierten Lichtes, gleichviel wie stark oder schwach letzteres sein möge; sie ist so wenig eine intensive wie eine extensive GröÙe, und folglich keiner Vermehrung oder Verminderung fähig, sondern nur einer Verunreinigung durch Beimischung von Schwarz oder Farben in so kleinen Flächen, daß unser Auge sie nicht getrennt von der weissen Fläche auffassen kann. Stelle ich aber in einem sonst dunkeln Raume vor eine weisse Tafel ein Licht, so erscheint mir die „Weisse“ in einer gewissen Helligkeit, füge ich dem ersten Lichte ein zweites, drittes, viertes 2c. von gleicher Stärke hinzu, so verdoppelt, verbreisacht, vervierfacht 2c. sich die Helligkeit der weissen Tafel. In derselben Weise lassen sich alle intensiven GröÙen (z. B. Wärme, Druck, Geschwindigkeit einer Bewegung, Stärke eines Tones oder eines elektrischen Stromes) durch Verstärkung ihrer Entstehungsurachen — aber natürlich nicht durch extensive Ausdehnung ihrer Erscheinung, z. B. Verhoppelung einer Schneefläche — vermehren, und in der bloßen Vorstellung einer solchen Vermehrung sind wir keineswegs an die Schranken unserer Sinneswahrnehmungen gebunden. (Man denke nur an die Hitze der Sonne und an die Kälte des Weltraums.) Richtig ist, daß, wo diese Schranken überschritten werden, wir uns eigentlich nicht mehr den die intensive GröÙe bildenden Zustand selbst vorstellen, sondern nur noch die Zahl, die das Maß seiner Intensität im Verhältnis zu deren wirklich bekannten Graden bezeichnet. Aber dasselbe gilt, wie Noë oben im Kapitel XV, § 9 richtig bemerkt hat, auch von den extensiven GröÙen. Daß wir uns die Vermehrung dieser als beliebig weit fortgesetzt vorstellen können, ist in der That nicht das, was uns auf den Gedanken der Unendlichkeit führt, denn wir sind bei materiell extensiven GröÙen zu einer endlosen Fortsetzung nicht genötigt, können uns vielmehr jede solche GröÙe als begrenzt vorstellen, und unsere Beobachtung zeigt, so weit sie reicht, uns alle diese GröÙen als begrenzt (Noë selbst hält ja auch das materielle Weltall für begrenzt); die Vorstellung von der Unendlichkeit des Leeren Raumes und der Leeren Zeit beruht vielmehr auf der Unmöglichkeit uns für diese eine Grenze zu denken, die nicht zu ihren beiden Seiten Raum oder Zeit

§ 7. Unterschied zwischen der Unendlichkeit des Raumes und einem unendlichen Raume. — Obgleich unsere Idee der Unendlichkeit aus der Betrachtung der Quantität und der endlosen Vermehrung entsteht, die der Geist durch wiederholtes Hinzufügen beliebiger Teile derselben mit der Quantität vornehmen kann, so meine ich doch, daß wir große Verwirrung in unseren Gedanken anrichten, wenn wir die Unendlichkeit mit irgend einer vorausgesetzten Idee von Quantität verbinden, die der Geist möglicherweise haben kann, und somit über eine unendliche Quantität, nämlich einen unendlichen Raum oder eine unendliche Dauer, reden oder disputieren. Denn, da unsere Idee von Unendlichkeit, wie ich meine, eine endlos wachsende Idee ist, so heißt es, einer zunehmenden Größe ein festes Maß vorschreiben, wenn man mit der Idee irgend einer vom Geiste aufgefaßten Quantität, die zur Zeit in dieser Idee ihre Grenze findet (denn, sie mag so groß sein, wie sie will, so kann sie doch nicht größer sein, als sie ist), die Unendlichkeit verknüpfen will, und deshalb, meine ich, ist es nicht eine bedeutungslose Spitzfindigkeit, wenn ich sage, daß wir sorgfältig zwischen der Idee der Unendlichkeit des Raumes und der Idee eines unendlichen Raumes unterscheiden müssen; die erstere ist nur die Annahme eines endlosen Weitergehens des Geistes über so viele wiederholte Raumideen, wie ihm gefällt; aber, um thatächlich die Idee eines unendlichen Raumes im Sinne zu haben, müßte man voraussetzen, daß der Geist über alle die wiederholten Raumideen, die eine endlose Wiederholung ihm niemals vollständig vorführen kann, bereits hinweggegangen sei, und sie thatächlich alle überschauet, worin offenbar ein Widerspruch enthalten ist.

§ 8. Von einem unendlichen Raume haben wir keine Idee. — Das wird vielleicht etwas klarer werden, wenn wir es mit Bezug auf die Zahl betrachten. Die Unbegrenztheit der

hätte. Diese Unmöglichkeit gilt für materiell extensive Größen so wenig wie für intensive, dagegen auch für die Zahl, weil diese nichts ist als der abstrakte Ausdruck der Teilbarkeit und Zusammensetzbarkeit von Raum und Zeit.

Zahlenreihe, an deren Ende, wie jeder einsieht, man durch Addition nicht gelangen kann, leuchtet leicht jedem ein, der darüber nachdenkt; wie klar aber auch diese Idee von der Unendlichkeit der Zahl sein mag, so giebt es doch nichts Augenscheinlicheres als die Absurdität der wirklichen Idee einer unendlichen Zahl. Alle positiven Ideen eines Raumes, einer Dauer oder einer Zahl, die wir in unserem Geiste haben, mögen sie auch noch so groß sein, sind immer endlich; aber wenn wir einen unerschöpflichen Rest voraussetzen, dem wir alle Begrenzung absprechen, und worin wir dem Geiste einen endlosen Gedankenfortschritt zustehen, ohne daß er jemals zur Vollendung der Idee käme, dann gewinnen wir unsere Idee der Unendlichkeit, die zwar ganz deutlich zu sein scheint, wenn wir in ihr nur die Negation eines Endes ins Auge fassen, aber sehr dunkel und verworren wird, wenn wir in unserem Geiste die Idee eines unendlichen Raumes oder einer unendlichen Dauer bilden wollen, weil diese aus zwei sehr verschiedenen, wenn nicht unvereinbaren, Theilen besteht. Denn, mag jemand in seinem Geiste eine Idee von einem Raume oder einer Zahl, wie groß er nur will, bilden, so hält der Geist offenbar bei dieser Idee an und bleibt bei ihr stehen, was der Idee der Unendlichkeit widerspricht, die auf der Annahme eines endlosen Fortschreitens beruht; und hierin liegt glaube ich der Grund, weshalb wir so leicht in Verwirrung geraten, wenn wir anfangen über den unendlichen Raum oder die unendliche Dauer u. zu argumentieren und zu diskutieren, weil wir nicht bemerken, daß die Bestandteile einer solchen Idee, was doch der Fall ist, unvereinbar sind, und deshalb bei allen Konsequenzen, die wir aus ihrer einen Seite ziehen, die andere uns immer Verlegenheiten bereitet, gerade wie die Idee einer nicht weiter kommenden Bewegung jedem, der aus ihr Schlüsse ziehen wollte, in Verlegenheit setzen würde, da sie nicht besser ist als die Idee einer stillstehenden Bewegung; und von eben solcher Art scheint mir die Idee eines unendlichen Raumes oder (was dasselbe ist) einer unendlichen Zahl zu sein, d. h. eines Raumes oder einer Zahl, die der Geist wirklich hat, als solche anschaut und abschließend

bestimmt, und eines Raumes oder einer Zahl, wozu er während eines beständigen und endlosen Vergrößerns und Weitergehens im Gedanken niemals gelangen kann. Denn, eine wie große Idee des Raumes ich auch immer im Sinne haben mag, so ist sie doch nicht größer wie in dem Augenblick, wo ich sie habe, wenn ich gleich imstande bin, sie in dem nächsten Augenblick zu verdoppeln, und so fort in infinitum, denn unendlich ist nur das, was keine Grenzen hat, und die Idee der Unendlichkeit ist die, worin unsere Gedanken keine finden können.

§ 9. Die Zahl giebt uns die klarste Idee der Unendlichkeit. — Unter allen anderen Ideen aber ist es, wie gesagt, die Zahl, die uns meiner Ansicht nach die klarste und deutlichste Idee der Unendlichkeit darbietet, deren wir fähig sind. Denn, wenn der Geist die Idee der Unendlichkeit verfolgt, so bedient er sich selbst bei dem Raume und der Dauer der Ideen und Wiederholungen von Zahlen, z. B. von Millionen und Millionen von Meilen oder Jahren, was so viele verschiedene Ideen sind, daß sie am besten durch die Zahl daran verhindert werden, in einen verwirrten Haufen zusammen zu laufen, worin der Verstand sich verlieren würde; und wenn er so viele Millionen zc. bekannter Längen des Raumes oder der Dauer, wie ihm beliebt, zusammen addiert hat, so ist die klarste Idee der Unendlichkeit, die er gewinnen kann, der verworrene unsaßbare Überrest endloser hinzuzufügender Zahlen, der keine Aussicht auf Anhalt oder Begrenzung darbietet.

§ 10. Die Verschiedenheit unserer Auffassung der Unendlichkeit von Zahl, Dauer und Ausbreitung. — Vielleicht wird es etwas mehr Licht über unsere Idee der Unendlichkeit verbreiten und uns zeigen, daß sie nichts ist als die auf bestimmte Teile, deren deutliche Ideen wir im Sinne haben, angewandte Unendlichkeit der Zahl, wenn wir erwägen, daß wir uns die Zahl nicht als allseits unendlich vorstellen, wogegen Dauer und Ausdehnung, so zu sein scheinen, was daher rührt, daß wir bei der Zahl gleichsam an deren einem Ende stehen; denn da es keine kleinere Zahl giebt als die Einheit, so machen wir bei dieser Halt

und sind am Ende, aber dem Addieren oder der Vermehrung der Anzahl können wir keine Schranke setzen. Und so ist die Zahl einer Linie gleich, deren eines Ende bei uns festliegt, während das andere sich vorwärts inuner weiter über jede Möglichkeit der Vorstellung hinaus ausdehnt; bei dem Raum und der Dauer verhält sich die Sache jedoch anders. Denn bei der Dauer sehen wir es so an, als wenn die Zahlenreihe nach beiden Seiten hin zu einer unfaßbaren, unbestimmten und unendlichen Länge ausgedehnt wäre, was jedem einleuchten wird, der nur über die Vorstellung nachdenken will, die er sich von der Ewigkeit macht, indem er, meine ich, finden wird, daß diese nur in einer Hinwendung der Unendlichkeit der Zahl nach beiden Richtungen besteht, *a parte ante* und *a parte post*, wie man zu sagen pflegt. Denn wenn wir die Ewigkeit *a parte ante* betrachten wollen, was thun wir anders, als daß wir, bei uns selbst und unserer Gegenwart anfangend, in unserem Sinne die Idee von Jahren oder Menschenaltern oder irgend einem anderen bestimmbarren Teil der vergangenen Dauer mit der Aussicht wiederholen, diese Addition mit der ganzen Unendlichkeit der Zahl fortsetzen zu können? Und wenn wir die Ewigkeit *a parte post* betrachten wollen, dann beginnen wir genau in derselben Weise bei uns selbst und rechnen mit vervielfachten künftigen Perioden, indem wir die Zahlenreihe wie vorhin inuner weiter ausdehnen. Und diese beiden bilden zusammengefügt jene unendliche Dauer, die wir Ewigkeit nennen, die, mögen wir unsern Blick nun vorwärts oder rückwärts wenden, unendlich erscheint, weil wir immer nach eben dieser Richtung das grenzenlose Ende der Zahl hinwenden, d. h. das Vermögen, beständig noch mehr hinzuzufügen.

§ 11. Ebenso geht es uns mit dem Raume, indem wir uns gleichsam in dessen Mitte versetzen, verfolgen wir nach allen Seiten hin die unbegrenzbarren Zahlenreihen, und indem wir von uns selbst aus in jeder Richtung eine Elle, eine Meile, den Durchmesser der Erde oder des *orbis magnus* rechnen, fügen wir ihnen vermöge der Unendlichkeit der Zahl, so oft wir wollen, andere hinzu, und da wir nicht mehr Ursache haben, der Wiederholung

dieser Ideen ein Ziel zu setzen, als dem Zählen, so gewinnen wir die unbestimmbare Idee der Unermesslichkeit.

§ 12. Unendliche Teilbarkeit. — Und weil bei irgend welcher materiellen Größe unsere Gedanken niemals zum Ende der Teilbarkeit gelangen können, so zeigt sich uns auch hierin eine Unendlichkeit, die ebenfalls auf der Unendlichkeit der Zahl beruht, jedoch mit dem Unterschiede, daß wir bei den früheren Betrachtungen der Unendlichkeit des Raumes und der Dauer nur von der Addition der Zahlen Gebrauch machten, wogegen diese der Teilung einer Einheit in ihre Brüche gleich ist, wobei der Verstand ebensogut wie bei den früheren Additionen in infinitum vorwärts gehen kann, da sie in der That nur in der beständigen Hinzufügung neuer Zahlen besteht; obgleich wir bei dem Addieren der einen die positive Idee eines unendlich großen Raumes ebensowenig gewinnen können, wie bei dem Dividieren der anderen die Idee eines unendlich kleinen Körpers, weil unsere Idee der Unendlichkeit sozusagen eine wachsende oder entfliehende Idee ist, beständig in einem grenzenlosen Fortschritt begriffen, der nirgends stillstehen kann.*)

*) Schopenhauer hat im zweiten Bande seiner Parerga und Paralipomena § 44 ein Verzeichniß gewisser, allgemein beliebter, fest akkreditirter und täglich nachgesprochener Irrthümer angefangen und andere um dessen Fortführung gebeten. Darin könnte ganz füglich auch der Satz Aufnahme finden, daß Raum und Zeit ins Unendliche theilbar seien. Gewöhnlich glaubt man zu, daß zwar die praktische Ausführung ihrer Teilung auf mechanischem Wege eine Grenze habe, behauptet jedoch, daß sich in der bloßen Vorstellung die Teilung über diese Grenze hinaus beliebig fortsetzen lasse. In der That liegt die Sache gewissermaßen umgekehrt, nämlich so, daß die mechanische Ausführung der Teilung sich zwar nicht ins Grenzenlose, aber doch bedeutend weiter fortsetzen läßt, als die Vorstellbarkeit der Teile reicht (wie z. B. die künstlichen Probeobjekte für Mikroskope beweisen), über die Vorstellbarkeit der Teile hinaus kann man sich aber selbstverständlich auch die Teilung nicht als fortgesetzt vorstellen. Denn unsere Vorstellungen entstehen aus der Erinnerung von Wahrnehmungen, deshalb kann niemand sich etwas vorstellen, was weder er selbst noch ein anderer jemals wahrgenommen hat. Nun hat aber unser Wahrnehmungsvermögen für kleinste Raum- und Zeittheilchen bekanntlich ihre

§ 13. Es giebt keine positive Idee der Unendlichkeit. — Obgleich man, glaube ich, schwerlich jemanden finden wird, der absurd genug wäre zu behaupten, daß er die positive Idee einer wirklich unendlichen Zahl habe, deren Unendlichkeit nur in dem Vermögen besteht, beständig irgend welche Kombination von Einheiten irgend einer früheren Zahl hinzuzufügen, und das so lange und so oft, wie man will; und obgleich dasselbe auch von der Unendlichkeit des Raumes und der Dauer gilt, wobei jenes Vermögen dem Geiste immer Platz für endlose Zusätze übrig läßt: so giebt es doch Leute, die sich einbilden von der unendlichen Dauer und dem unendlichen Raume positive Ideen zu haben. Um irgend eine solche positive Idee des Unendlichen zu zerstören, würde es, denke ich, genügen, den, der sie zu haben glaubt, zu fragen, ob er ihr etwas hinzufügen könne oder nicht, wodurch das Irrthümliche solch einer positiven Idee leicht aufgezeigt werden würde. Wir können meiner Meinung nach von keinem Raume und von keiner Dauer eine positive Idee haben, die nicht aus einer Anzahl wiederholter Fuße oder Ellen oder Tage und Jahre zusammengesetzt und danach abgemessen sind, d. h. nach den gewöhnlichen Maßstäben, deren Ideen wir im Sinne tragen, und wonach wir die Größe dieser Art von Quantitäten beurteilen. Und deshalb kann

Grenze; über ein gewisses (individuell variables) Minimum hinaus können wir einzelne Raum- oder Zeiteinheiten nicht mehr erkennen, und mehrere solche neben- oder nacheinander nicht mehr unterscheiden. Über diese Grenze hinaus können wir uns deshalb auch den Raum und die Zeit nicht als geteilt vorstellen. Wenn man gleichwohl behauptet, man könne sich aber doch die Teilung als noch weiter fortgesetzt denken, so schiebt sich hiebei unvermerkt die Zahl an die Stelle des Objectes, dessen Maß sie bezeichnen soll. Weil man die Teilung einer Raum- oder Zeiteinheit durch einen Zahlenbruch ausdrücken, und einen solchen beliebig in infinitum verkleinern kann, so glaubt man, daß man sich auch die Teilung von Raum und Zeit in infinitum fortgesetzt denken könne. Dabei wird ferner noch übersehen, daß die Verkleinerung eines Zahlenbruchs in der Vergrößerung seines Nenners besteht, und man sich also nicht eine Teilung, sondern eine Zusammenlegung von Einheiten vorstellt, wenn man sich einen Zahlenbruch verkleinert denkt. Vgl. auch Kapitel XV, § 9 i. f. und Kapitel XXIX, § 16.

eine unendliche Idee von Raum oder Dauer, weil sie notwendig aus unendlich vielen Theilen zusammengesetzt sein muß, keine andere Unendlichkeit als die der Zahl haben, die immer noch einer weiteren Vermehrung fähig ist, aber nicht der wirklichen positiven Idee einer unendlich großen Zahl. Denn es ist denke ich einleuchtend, daß die Zusammenzählung endlicher Dinge (wie aller Längen, wovon wir positive Ideen haben) niemals die Idee des Unendlichen auf andere Weise hervorbringen kann, wie die Zahl thut, die, indem sie aus der successiven Zusammenlegung endlicher Einheiten besteht, uns auf die Idee des Unendlichen nur dadurch bringt, daß wir uns instande finden, die Summe immer noch zu vergrößern und noch mehr von derselben Art hinzuzufügen, ohne dem Ende einer solchen Progression nur um ein *Sota* näher zu kommen.

§ 14. Die, welche ihre Ideen des Unendlichen als etwas Positives beweisen wollen, scheinen sich mir dabei eines hübschen Arguments zu bedienen, hergenommen von der Negation des Endes, das ein negativer Begriff sei, also sei dessen Negation positiv. Wer erwägt, daß das Ende eines Körpers nur dessen Extremität oder Oberfläche ist, wird vielleicht mit dem Zugeständnis, daß das Ende etwas rein Negatives sei, nicht rasch bei der Hand sein, und wer bemerkt, daß das Ende seiner Feder schwarz oder weiß sei, der wird geneigt sein, das Ende für etwas mehr als eine bloße Negation zu halten. Ebenso wenig ist es, auf die Dauer angewendet, die reine Negation des Daseins, sondern im eigentlichen Sinne der letzte Moment desselben. Wenn man aber auch das Ende für nichts als die reine Negation der Existenz halten will, so wird man doch gewiß nicht leugnen können, daß der Anfang der erste Augenblick des Daseins ist, und von niemandem als eine reine Negation aufgefaßt wird, und deshalb ist selbst nach dem obigen Argument die Idee der Ewigkeit *a parte ante*, oder einer Dauer ohne Anfang nur eine negative Idee.

§ 15. Was in unserer Idee des Unendlichen positiv und was darin negativ ist. — Ich gebe zu, daß die Idee des Unendlichen bei allen Dingen, worauf wir sie anwenden, etwas

Positives an sich hat. Wenn wir uns den unendlichen Raum oder die unendliche Dauer denken wollen, so bilden wir uns gewöhnlich bei dem ersten Schritt eine sehr umfassende Idee, z. B. von Millionen von Menschenaltern oder Meilen, die wir möglicherweise verdoppeln und mehrermal vervielfachen. Alles, was wir so in unseren Gedanken aufhäufen, ist positiv, und die Ansammlung einer großen Zahl von positiven Ideen des Raumes oder der Dauer. Von dem aber, was darüber hinaus immer noch übrig bleibt, haben wir ebensowenig eine positive deutliche Vorstellung, wie ein Schiffer von der Tiefe der See, wo er keinen Boden findet, nachdem er einen großen Teil seiner Lotlinie hinabgelassen hat; er weiß dann, daß die Tiefe so und so viele Faden und mehr beträgt, davon aber, wie viel dieses Mehr ausmacht, hat er überhaupt keine deutliche Vorstellung, und wenn er beständig neue Leine hinzufügen könnte und fände, daß das Bleilot immer tiefer sinke, ohne jemals anzuhalten, so würde er sich so ziemlich in der Lage des Geistes befinden, der die vollständige und positive Idee der Unendlichkeit zu erreichen sucht. Mag in diesem Falle die Leine zehn oder tausend Faden lang sein, was darüber hinaus ist, entdeckt sie gleich gut, indem sie nur die verworrene und vergleichende Idee liefert, daß die erreichte Tiefe nicht die ganze sei, man vielmehr noch weitergehen könne. Von so vielem, wie der Geist sich von irgend einem Raume vorstellt, hat er eine positive Idee; bei dem Versuche aber, sie unendlich zu machen, bleibt die sich beständig erweiternde, beständig vorrückende Idee immer unfertig und unvollständig. So viel Raum, wie der Geist bei seiner Betrachtung der Größe überschaut, ist ein klares Bild und positiv im Verstande, aber das Unendliche ist noch größer. 1. Die Idee von „so viel“ ist also positiv und klar; 2. die Idee von „größer“ ist auch klar, aber sie ist nur eine vergleichende Idee, nämlich die Idee von so viel größer, wie sich nicht begreifen läßt; und diese ist offenbar negativ, nicht positiv. Denn eine positive klare Idee von der Größe einer Ausdehnung (und die wird in der Idee des Unendlichen gesucht) hat der nicht, der keine deren Dimensionen in sich begreifende Idee hat, und darauf, denke ich,

macht niemand bei dem Auspruch, was unendlich ist. Denn zu sagen, jemand habe eine positive klare Idee von irgend einer Quantität, ohne zu wissen, wie groß sie sei, das ist ebenso vernünftig, als zu sagen, daß jemand die positive klare Idee von der Anzahl der Sandkörner am Secuser habe, der nicht weiß, wie viele sich dort befinden, sondern nur, daß es mehr sind als zwanzig. Denn gerade solch eine vollkommene und positive Idee hat von einem unendlichen Raume oder einer unendlichen Dauer der, welcher sagt, sie seien größer als die Länge oder Dauer von zehn, hundert, tausend oder irgend einer anderen Zahl von Meilen oder Jahren, wovon er eine positive Idee hat oder haben kann, und das ist, meine ich, die ganze Idee, die wir von dem Unendlichen haben. Was jenseits unserer positiven Idee nach der Unendlichkeit zu liegt, das befindet sich somit im Dunkel, und hat die unbestimmte Verworrenheit einer negativen Idee, von der ich weiß, daß ich in ihr weder alles begreife noch begreifen kann, was ich möchte, da sie für eine endliche und beschränkte Fassungskraft zu groß ist; und von einer positiven vollständigen Idee bleibt das notwendig weit entfernt, worin der größte Teil dessen, was ich darunter begreifen wollte, mit der unbestimmten Andeutung, daß es noch größer sei, ausgelassen wird; denn zu sagen, wenn man von irgend einer Quantität so viel gemessen habe, oder darin so weit gegangen sei, dann sei man noch nicht zu Ende, das heißt nur sagen, die Quantität sei noch größer. Die Negation eines Endes von irgend welcher Quantität sagt also mit anderen Worten nur, daß sie größer sei, und die totale Negation eines Endes besteht nur darin, daß man bei allen Fortschritten, die unsere Gedanken in der Quantität machen, dieses „größer“ beständig mit sich führt, und diese Idee des „noch größer“ allen Ideen der Quantität, die man hat oder möglicherweise haben kann, hinzusetzt. Ob solch eine Idee wie diese positiv ist, überlasse ich der Erwägung eines jeden.

§ 16. Von einer unendlichen Dauer haben wir keine positive Idee. — Ich frage die, welche eine positive Idee der Ewigkeit zu haben behaupten, ob ihre Idee der Dauer Succession

in sich schließt oder nicht. Wenn nicht, so sollten sie den Unterschied ihres Begriffes von Dauer in seiner Anwendung auf ein ewiges und auf ein endliches Wesen nachweisen, weil es vielleicht außer mir noch andere giebt, die ihnen ihr schwaches Verstandnis in diesem Punkte gestehen und anerkennen werden, daß der Begriff, den sie von der Dauer haben, sie zu der Annahme nötige, daß alles, was fort dauert, heute seit länger besteht, als es gestern that. Wenn man, um in der ewigen*) Existenz die Succession zu vermeiden, auf das nunc**) stans der Schulen zurückkommt, so glaube ich, wird man damit die Sache wenig besser machen, und uns kaum zu einer deutlicheren und positiveren Idee der unendlichen Dauer verhelfen, indem es für mich nichts Unbegreiflicheres giebt, als eine Dauer ohne Succession. Außerdem kann jenem nunc stans weder Endlichkeit noch Unendlichkeit zukommen, weil es, wenn es überhaupt etwas bedeutet, kein Quantum ist. Wenn aber unsere schwache Fassungskraft die Succession von keiner Art der Dauer trennen kann, so kann unsere Idee der Ewigkeit nur die einer endlosen Succession von Augenblicken der Dauer sein, während der irgend etwas besteht; und ob jemand von einer wirklich unendlichen Anzahl eine positive Idee hat oder haben kann, das überlasse ich seiner Erwägung, bis seine unendliche Zahl so groß geworden ist, daß er selbst nichts mehr hinzufügen kann, und so lange er sie noch vergrößern kann, wird er wahrscheinlich selbst seine Idee von ihr als etwas zu knapp für die positive Unendlichkeit ansehen.

§ 17. Ich halte es für unvermeidbar für jedes denkende vernünftige Geschöpf, das nur seine eigene oder irgend eine andere Existenz prüfen will, den Gedanken eines ewigen weisen Wesens zu gewinnen, das keinen Anfang gehabt hat, und ich bin gewiß, solch eine Idee von unendlicher Dauer zu haben. Weil aber diese Negation eines Anfangs nur die Negation von etwas Positivem

*) Statt *external* lies *eternal*.

**) So ist wohl hier und einige Zeilen weiterhin statt *panotum* zu lesen.

ist, so giebt sie mir schwerlich eine positive Idee der Unendlichkeit, und jedesmal, wenn ich versuche meine Gedanken zu dieser auszudehnen, muß ich mir mein Unvermögen dazu eingestehen, und finde, daß ich davon keinen irgendwie klaren Begriff erhalten kann.

§ 18. Es giebt keine positive Idee des unendlichen Raumes. — Wer von dem unendlichen Raume eine positive Idee zu haben meint, wird, wenn er genauer nachdenkt, finden, daß er von dem größten Raume ebensowenig eine positive Idee haben kann, wie von dem kleinsten. Denn, was den letzteren anbetrifft, der von beiden als der leichter faßbare erscheint, so sind wir nur zu einer vergleichenden Idee von Kleinheit instande, die immer noch kleiner sein werde, als irgend eine, wovon wir eine positive Idee haben. Alle unsere positiven Ideen von irgend welcher Quantität, groß oder klein, haben immer Schranken, obgleich unsere vergleichende Idee, wodurch wir beständig der einen etwas hinzufügen und von der anderen etwas abnehmen können, unbeschränkt ist; denn das übrigbleibende, sei es groß oder klein, liegt, da es in unserer positiven Idee nicht einbegriffen ist, im Dunkeln, und wir haben davon keine andere Idee als von dem Vermögen, unaufhörlich das eine zu vermehren, das andere zu vermindern. Ein Stößel und ein Mörtel werden irgend ein Stofftheilchen ebenso bald zur Unteilbarkeit bringen, wie der schärfste Gedanke eines Mathematikers, und ein Landmesser kann mit seiner Kette den unendlichen Raum ebenso rasch ausmessen, wie ein Philosoph mit dem schnellsten Geistesfluge sein Ende erreichen, oder mit seinem Denken ihn begreifen, d. h. eine positive Idee von ihm gewinnen. Wer sich einen Würfel von einem Zoll Seitenlänge (diameter) vorstellt, hat in seinem Sinne eine klare und positive Idee desselben, und kann sich auch einen von $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ u. c. konstruieren, bis er in seinen Gedanken die Idee von etwas sehr Kleinem hat, aber er erreicht nicht die Idee der unbegreiflichen Kleinheit, die durch Teilung hervorgebracht werden kann. Was an Kleinheit übrigbleibt, ist von seinen Gedanken ebenso weit entfernt wie beim ersten Anfang, und er kommt deshalb überhaupt niemals dazu, eine klare und positive Idee von der

Kleinheit zu gewinnen, die sich aus der unendlichen Teilbarkeit ergibt.

§ 19. *) Wer in die Unendlichkeit schauen will, macht sich, wie gesagt, beim ersten Ausblick eine sehr große Idee von dem, worauf er sie anwendet, mag dies Raum oder Dauer sein, und ermüdet vielleicht sein Denken dadurch, daß er die erste große Idee in seinem Sinne vervielfacht; dadurch aber kommt er nicht näher daran, von dem, was zur Vollendung eines positiv Unendlichen noch übrigbleibt, eine positive klare Idee zu haben, als der Bauer von dem Wasser hatte, das noch kommen und das Flußbett, an dem er stand, passieren sollte:

„Rusticus expectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur, et labetur in omne volubilis aevum.“

§ 20. Manche glauben, daß sie von der Ewigkeit eine positive Idee haben, nicht aber von dem unendlichen Raume. — Es giebt, wie ich erfahren habe, Leute, die zwischen unendlicher Dauer und unendlichem Raume einen so großen Unterschied machen, daß sie überzeugt sind, von der Ewigkeit eine positive Idee zu haben, von dem unendlichen Raume dagegen irgend welche Idee weder zu haben noch haben zu können. Der Grund dieses Irrtums ist, glaube ich, folgender: da sie nach gehöriger Erwägung der Ursachen und Wirkungen die Notwendigkeit erkennen, ein ewiges Wesen anzunehmen, und somit dessen wirkliche Existenz als Erfüllung ihrer Idee der Ewigkeit und von gleichem Maße mit dieser zu betrachten, während sie es andererseits nicht notwendig finden, sondern im Gegenteil augenscheinlich absurd, daß die Körperwelt**) unendlich sein sollte, so schließen sie vorschnell, daß sie von dem unendlichen Raume keine Idee haben, weil sie keine von einer unendlichen Materie haben können. Das ist meiner Ansicht nach eine sehr schlecht begründete Folgerung, weil die Existenz der Materie für die des Raumes keineswegs notwendig ist, ebensowenig wie die Existenz der Be-

*) Der englische Text wiederholt hier das Rubrum von § 15.

**) Das *no vor body* ist zu streichen.

wegung oder der Sonne für die Dauer, obgleich die Dauer ge-
 wöhnlich daran gemessen wird, und zweifellos kann jemand die
 Idee von 10000 Meilen im Quadrat ebenso gut haben, ohne daß
 es einen so großen Körper gäbe, wie die Idee von 10000 Jah-
 ren, ohne daß ein Körper so alt wäre. Man kann, scheint mir,
 ebenso leicht die Idee eines von Körpern leeren Raumes haben,
 als sich den Binnenraum eines Scheffels ohne Korn, oder die
 Höhlung einer Muschelschale ohne einen Kern darin denken, indem
 es ebensovienig notwendig ist, daß eine unendlich ausgedehnte so-
 lide Materie existieren müsse, weil wir eine Idee von der Unend-
 lichkeit des Raumes haben, als daß die Welt ewig sein müsse,
 weil wir eine Idee von unendlicher Dauer haben. Und warum
 sollten wir denken, unsere Idee des unendlichen Raumes bedürfe
 zu ihrer Unterstützung der wirklichen Existenz der Materie, wenn
 wir finden, daß wir von einer zukünftigen unendlichen Dauer
 eine ebenso klare Idee haben wie von einer vergangenen, obgleich
 niemand, glaube ich, es für begreiflich hält, daß in der zukünf-
 tigen Dauer etwas existiere oder existiert habe? Unsere Idee von
 zukünftiger Dauer läßt sich ebensovienig mit gegenwärtiger oder
 vergangener Existenz verbinden, wie sich die Ideen von gestern,
 heute und morgen in eine verschmelzen, oder vergangene und
 künftige Menschenalter dergestalt zusammenbringen lassen, daß sie
 gleichzeitig werden. Wenn aber jene Leute der Meinung sind,
 daß sie von der unendlichen Dauer klarere Ideen als von dem
 unendlichen Raume haben, weil ohne Zweifel Gott von aller
 Ewigkeit her existiert habe, während es keine wirkliche Materie
 von gleicher Ausdehnung mit dem unendlichen Raume gebe, so
 muß man doch zugeben, daß die Philosophen, die der Meinung
 sind, daß der unendliche Raum ebenso gut von Gottes unendlicher
 Allgegenwart eingenommen werde, wie die unendliche Dauer von
 seiner ewigen Existenz, eine ebenso klare Idee von dem unend-
 lichen Raume haben wie von der unendlichen Dauer; obgleich
 keine von beiden, wie ich meine, weder in dieser noch in jener Hin-
 sicht eine positive Idee der Unendlichkeit haben. Denn jede posi-
 tive Idee von irgend einer Quantität, die jemand im Sinne hat,

kann er wiederholen, und der ersten ebenso leicht hinzufügen, wie er die Ideen von zwei Tagen oder zwei Schritten — d. h. zwei positive Ideen von Länge, die er im Sinne hat — addieren kann, und so fort, so lange es ihm gefällt; demnach würde, wenn jemand eine positive Idee des Unendlichen hätte, er zwei Unendlichkeiten zusammen addieren, ja eine Unendlichkeit unendlich viel größer machen können als die andere — Absurditäten, die zu grob sind, als daß sie einer Widerlegung bedürften.

§ 21. Der Glaube an positive Ideen der Unendlichkeit ist eine Quelle von Irrthümern. — Da es aber trotz alledem Leute giebt, die überzeugt sind, daß sie von der Unendlichkeit klare, positive, umfassende Ideen haben, so ist es ganz in der Ordnung, daß sie im Genuß dieses Vorzuges verbleiben, und es würde mich (wie auch einige andere mir bekannte Personen, die zugeben, daß sie dergleichen nicht haben) sehr erfreuen, durch eine Mittheilung ihrerseits hierüber besser unterrichtet zu werden. Denn bisher bin ich geneigt gewesen zu denken, daß die großen und unentwirkbaren Schwierigkeiten, worin sich alle Reden über die Unendlichkeit, gleichviel ob des Raumes, der Dauer oder der Theilbarkeit, beständig verwickeln, sichere Anzeichen eines Mangels in unseren Ideen von der Unendlichkeit und des Mißverhältnisses ihrer Natur zu der Fassungskraft unserer beschränkten Fähigkeiten gewesen seien. Denn, so lange die Menschen von dem unendlichen Raum oder der unendlichen Dauer reden und darüber disputieren, als wenn sie davon ebenso vollständige und positive Ideen hätten, wie sie von den dafür gebrauchten Namen, oder von einer Elle, oder einer Stunde, oder irgend einer anderen bestimmten Quantität haben, so lange ist es kein Wunder, wenn die unbegreifliche Natur des Dinges, wovon sie reden und worüber sie disputieren, sie in Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt, und ihr Verstand durch einen Gegenstand erdrückt wird, der zu groß und mächtig ist, als daß sie ihn übersehen und handhaben könnten.

§ 22. Alle diese Ideen stammen aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung. — Wenn ich ziemlich

lange bei der Erörterung von Dauer, Raum und Zahl und der aus deren Betrachtung sich ergebenden Unendlichkeit verweilt habe, so ist das vielleicht nicht mehr, als die Sache erfordert, indem es wenig einfache Ideen giebt, deren Modi den Menschen mehr Gelegenheit zur Übung im Nachdenken bieten als diese. Meine Absicht ist nicht, in ihrem ganzen Umfange von ihnen zu handeln, es genügt mir zu zeigen, wie der Geist sie, so wie sie sind, aus der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung erhält, und wie sogar unsere Idee der Unendlichkeit, wie fern sie immer jedem sinnlichen Objekt und jeder Geistesethätigkeit zu liegen scheint, gleichwohl, wie alle unsere übrigen Ideen, dort ihren Ursprung hat. Vielleicht mögen einige Mathematiker, deren Spekulationen besonders weit gehen, andere Methoden haben, um Ideen der Unendlichkeit in ihren Geist einzuführen, das hindert aber nicht, daß auch diese selbst, so gut wie alle übrigen Menschen, die ersten Ideen, die sie von der Unendlichkeit hatten, in der hier von uns angegebenen Weise aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewonnen haben.

Achtzehntes Kapitel.

über andere einfache Modi.

§ 1. Modi der Bewegung. — Obgleich ich in den vorausgehenden Kapiteln gezeigt habe, wie der Geist, mit einfachen aus der Sinneswahrnehmung entnommenen Ideen beginnend, dazu kommt, sich selbst bis zur Unendlichkeit auszudehnen, die, wie sehr sie auch mehr als alle anderen von irgend welcher sinnlichen Wahrnehmung entfernt scheinen mag, schließlich doch nichts enthält, was nicht aus einfachen Ideen bestände, die, durch die Sinne in das Bewußtsein gelangt, hier demnächst vermöge der Fähigkeit des Geistes, seine Ideen zu wiederholen, zusammengestellt sind: — obgleich, sage ich, dies Beispiele genug von einfachen Modis der einfachen Ideen aus der Sinneswahrnehmung sein und hinreichen möchte, um zu zeigen, wie der Geist zu deren Besitz gelangt, werde ich doch, um methodisch zu verfahren, in der

Kürze noch über einige mehr Auskunft geben, und dann zu komplexeren Ideen weiter gehen.

§ 2. Gleiten, rollen, stürzen, gehen, kriechen, laufen, tanzen, springen, hüpfen, und noch viele andere, die sich nennen ließen, sind Wörter, die niemand der Englisch versteht, hören kann, ohne sofort deutliche Ideen im Sinne zu haben, die alle nur verschiedene Modalitäten der Bewegung sind. Modi der Bewegung entsprechen denen der Ausdehnung; schnell und langsam sind zwei verschiedene Ideen von Bewegung, deren Maßstäbe aus einer Verbindung der Abstände von Zeit und Raum entnommen sind, deshalb sind sie komplexe Ideen, die Zeit und Raum mit der Bewegung zugleich umfassen.

§ 3. Modi von Tönen. — Dieselbe Mannigfaltigkeit haben wir bei den Tönen. Jedes artikulierte Wort ist eine besondere Modifikation des Tones, woraus wir erkennen, daß vermittelt des Gehörsinnes dem Geiste durch solche Modifikationen unterschiedene Ideen bis zu einer fast unbegrenzten Anzahl geliefert werden können. Abgesehen von dem verschiedenen Geschrei der Vögel und Tiere werden die Töne auch dadurch modifiziert, daß Noten von verschiedener Länge in mannigfacher Weise zusammengefügt werden, woraus die komplexe Idee, die man Melodie nennt, entsteht, und die ein Musiker, ohne überhaupt einen Ton zu hören oder herzubringen, im Sinne haben mag, wenn er auf die so stillschweigend in seiner Phantasie zusammengefüigten Ideen solcher Töne reflektiert.

§ 4. Modi der Farben. — Auch die Farben sind sehr mannigfaltig; einige sehen wir als verschiedene Grade, oder wie der Dunstausdruck lautet — Schattierungen derselben Farbe an. Weil wir aber sehr selten, sei es zum Nutzen oder zum Vergnügen, Zusammenstellungen von Farben machen, ohne daß auch die Figur hinzugezogen würde, und ihren Anteil an der Sache hätte, wie beim Malen, Weben, Sticken &c., so gehören die, welche Beachtung finden, gewöhnlich zu den gemischten Modi, indem sie aus Ideen von verschiedener Art, z. B. Figur und Farbe, bestehen, wie Schönheit, Regenbogen &c.

§ 5. Modi des Geschmacks. — Alle zusammengesetzten Geschmacksarten und Gerüche sind auch aus den einfachen Ideen dieser Sinne gebildete Modi. Da wir für sie aber im allgemeinen keine Namen haben, so finden sie wenig Beachtung, und lassen sich nicht schriftlich bezeichnen; ich muß sie deshalb ohne Aufzählung dem Nachdenken und der Erfahrung meines Lesers überlassen.

§ 6. Gewisse einfache Modi haben keine Namen. — Im allgemeinen ist zu bemerken, daß solche einfache Modi, die nur für verschiedene Grade derselben einfachen Idee gelten, obgleich manche von ihnen an und für sich wohl unterschiedene Ideen sind, doch gewöhnlich keine besonderen Namen haben, und kaum als eigentümliche Ideen betrachtet werden, wo der Unterschied zwischen ihnen nur sehr gering ist. Ob diese Modi deshalb vernachlässigt worden sind, und keine Namen erhalten haben, weil es an Maßstäben zu ihrer genauen Unterscheidung fehlte, oder weil, wenn sie so unterschieden wären, die Kenntniß hievon nicht zu allgemeinem Nutzen und notwendigen Gebrauchszwecken gedient hätte, das überlasse ich dem Nachdenken anderer; für meinen Zweck genügt es zu zeigen, daß alle unsere einfachen Ideen nur durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung in unser Bewußtsein gelangen, und daß, wenn der Geist sie besitzt, er sie in mannigfacher Weise wiederholen und zusammensetzen, und so neue komplexe Ideen bilden kann. Obgleich aber weiß, rot, oder süß zc. nicht durch verschiedene Kombinationen modifiziert, oder in komplexe Ideen verwandelt worden sind, die einen Namen erhalten, und dadurch zu Artbegriffen erhoben werden könnten, so sind doch manche andere der einfachen Ideen, nämlich die der Einheit, Dauer und Bewegung zc., die oben als Beispiele angeführt worden, wie auch Kraft und Denken, so zu einer großen Mannigfaltigkeit komplexer mit Namen belegter Ideen modifiziert worden.

§ 7. Warum einige Modi Namen haben und andere nicht. — Der Grund hievon liegt, wie ich glaube, darin, daß, weil der Verkehr der Menschen miteinander das größte Interesse

für sie hatte, die Kenntniss der Menschen und ihrer Handlungen und deren Bezeichnung füreinander am notwendigsten war; deshalb bildeten sie von den Handlungen sehr fein modifizierte Ideen und gaben diesen komplexen Ideen Namen, damit sie die Dinge, womit sie täglich zu thun hatten, um so leichter im Gedächtnis behalten, und von ihnen ohne große Weitläufigkeit und Umschreibungen reden könnten, und damit die Dinge, worüber sie beständig Auskunft zu geben und zu empfangen hatten, leichter und schneller verstanden werden möchten. Daß sich dieses so verhält, und daß die Menschen bei der Bildung und Benennung verschiedener komplexer Ideen vielfach durch den allgemeinen Zweck der Sprache (die ein sehr kurzer und bequemer Weg zur wechselseitigen Mitteilung ihrer Gedanken ist), geleitet worden sind, liegt in den Namen klar zu Tage, die in verschiedenen Gewerben für manche komplexe Ideen modifizierter, ihre Geschäfte betreffender Thätigkeiten erfunden worden und darauf angewendet sind, um bei den Anweisungen oder Verhandlungen darüber Zeit zu ersparen; Ideen, die nicht allgemein auch in den Köpfen solcher Menschen entstehen, die mit den fraglichen Thätigkeiten nicht vertraut sind. Und deshalb werden die dafür gebrauchten Wörter von dem größten Teile der dieselbe Sprache redenden Menschen nicht verstanden; z. B. colshire,*) Drillen, Filtrieren, Cohobieren sind Wörter zur Bezeichnung gewisser komplexer Ideen, die selten irgend jemand sonst in den Sinn kommen als nur den wenigen, die durch ihre besondere Beschäftigung jeden Augenblick an sie erinnert werden; darum werden ihre Namen nicht allgemein verstanden, sondern nur von Schmieden und Chemikern, denen, weil sie die mit diesen Wörtern bezeichneten komplexen Ideen gebildet, und ihnen Namen gegeben oder von anderen überkommen haben, sobald sie in der Unterredung diese Namen hören, gleich die entsprechende Idee im Geiste vorschwebt, wie beim Hören des Wortes „cohobieren“ alle einfachen Ideen

*) Dieser Ausdruck findet sich in den gebräuchlichsten englisch-deutschen Wörterbüchern nicht.

von Destillation und dem Zurückgießen der von irgend etwas destillierten Flüssigkeit auf den übrig gebliebenen Stoff und der nochmaligen Destillation. So sehen wir, daß es eine große Mannigfaltigkeit einfacher Ideen, z. B. von Geschmacksarten und Gerüchen giebt, die keine Namen haben, und von Modi noch viel mehr; denen entweder, weil sie nicht allgemein genug beobachtet worden, oder weil ihre Beachtung in den Geschäften und im Verkehr der Menschen von keinem sonderlichen Nutzen ist, keine Namen gegeben worden, und die deshalb nicht für Arten gelten. Diesen Gegenstand ausführlicher zu behandeln, werden wir später Gelegenheit finden, wenn wir auf die Wörter zu reden kommen.

Neunzehntes Kapitel.

Über die Modi des Denkens.

§ 1. Sinnesindruck, Erinnerung, Betrachtung &c. — Wenn der Geist seinen Blick nach innen auf sich selbst richtet und seine eigenen Thätigkeiten betrachtet, so ist das Denken die erste, die ihm entgegentritt. Darin beobachtet der Geist eine große Mannigfaltigkeit von Modifikationen, und empfängt hieraus unterschiedene Ideen. So liefert die Wahrnehmung, die jeden von einem äußeren Objekt auf unsern Leib gemachten Eindruck thatsächlich begleitet und mit ihm verbunden ist, im Unterschiede von allen anderen Modifikationen des Denkens dem Geiste eine bestimmte Idee, die wir Sinnesindruck nennen, die gleichsam das thatsächliche Eintreten einer Idee in den Verstand durch die Sinne ist. Wenn dieselbe Idee ohne Einwirkung des gleichen Objectes auf das äußere Sinnesorgan nochmals wiederkehrt, so ist das Erinnerung; wenn sie von dem Geiste aufgesucht, mit Mühe und Anstrengung aufgefunden und wieder in den Gesichtskreis gebracht wird, so ist das Besinnung; wenn sie dort lange unter aufmerksamer Beobachtung festgehalten wird, so ist das Betrachtung. Wenn Ideen in unserem Bewußtsein schweben, ohne daß der Verstand irgendwie auf sie reflektiert oder achtet, so ist es das, was die Franzosen *reverie* nennen; unsere Sprache hat

faun einen Namen dafür. Wenn die sich darbietenden Ideen (denn, wie ich anderswo bemerkt habe, findet, so lange wir wach sind, immer ein Zug aufeinanderfolgender Ideen in unserem Geiste statt) beachtet und gleichsam in das Gedächtnis eingetragen werden, so ist das Aufmerksamkeit. Wenn der Geist mit vollem Ernste und Vorbedacht seinen Blick auf eine Idee heftet, sie von allen Seiten her betrachtet, und sich durch die gewöhnliche Anreizung anderer Ideen nicht ablenken läßt, so heißt das Gespanntheit oder Studium. Traumloser Schlaf ist Ruhe von alledem, und das Träumen besteht darin, daß wir (während die äußeren Sinne verschlossen sind, so daß sie äußere Objekte nicht mit gewohnter Lebhaftigkeit aufnehmen) Ideen im Geiste haben, die uns nicht durch irgend welche äußere Gegenstände oder bekannte Anlässe zugeführt sind, und überhaupt nicht einer Wahl oder Leitung des Verstandes unterliegen. Und ob nicht das, was wir Ekstase nennen, ein Traum mit offenen Augen ist, stelle ich der Erwägung anheim.

§ 2. Dies sind einige wenige Beispiele der mannigfachen Modi des Denkens, die der Geist in sich selbst beobachten, und dadurch von ihnen ebenso deutliche Ideen erlangen mag, wie er von weiß und rot, von einem Viereck oder einem Kreise hat. Ich habe nicht die Absicht, sie alle aufzuzählen und ausführlich über diese aus der Selbstbeobachtung gewonnene Klasse von Ideen zu handeln, das würde einen ganzen Band anfüllen. Für meinen gegenwärtigen Zweck genügt es, an einigen wenigen Beispielen hier gezeigt zu haben, von welcher Art diese Ideen sind, und wie der Geist zu ihnen gelangt, zumal da ich weiterhin Gelegenheit finden werde, weitläufiger vom Schließen, Urteilen, Wollen und Wissen zu handeln, was einige der bedeutendsten Geistesthätigkeiten und Modi des Denkens sind.

§ 3. Die verschiedenen Grade der geistigen Aufmerksamkeit beim Denken. — Vielleicht ist es aber eine verzeihliche Abschweifung und von unserer gegenwärtigen Aufgabe nicht ganz abliegend, wenn wir hier die verschiedenen Zustände des Geistes beim Denken in Betracht ziehen, die jene vorerwähnten Beispiele

der Aufmerksamkeit, Reberie und des Träumens u. natürllich genug darbieten. Daß immer die einen oder die anderen Ideen im Bewußtsein eines wachenden Menschen gegenwärtig sind, davon überzeugt jeden seine eigene Erfahrung, wenn auch der Geist sich mit ihnen in verschiedenen Graden der Aufmerksamkeit beschäftigt. Zuweilen heftet der Geist sich mit so großem Ernst auf die Betrachtung gewisser Objekte, daß er ihre Ideen nach allen Seiten hin wendet, auf ihre Beziehungen und Umstände merkt, und jeden Punkt so genau und mit solcher Anspannung beobachtet, daß alle anderen Gedanken ausgeschlossen werden, und die gewöhnlichen alsdann auf die Sinne erfolgenden Eindrücke, die zu anderer Zeit sehr merkliche Wahrnehmungen hervorrufen würden, unbeachtet bleiben; ein andermal beobachtet er bloß den Zug der Ideen, die im Bewußtsein aufeinander folgen, ohne sie zu leiten oder einer von ihnen nachzugehen; und wieder ein anderes Mal läßt er sie fast ganz unbeachtet vorüberziehen, wie schwache Schatten, die keinen Eindruck machen.

§ 4. Dadurch wird es wahrscheinlich, daß das Denken die Thätigkeit aber nicht das Wesen der Seele ist. — Diesen Unterschied der Anspannung und Erschlaffung des Geistes beim Denken mit einer großen Anzahl von Graden zwischen ernstem Studium und fast völligem Nichtsdenken hat, denke ich, jeder mann erfahren. Verfolgen wir ihn ein wenig weiter, so finden wir den Geist im Schläfe gleichsam von den Sinnen zurückgezogen und außerhalb des Bereichs der die Sinnesorgane treffenden Bewegungen, die zu anderen Zeiten sehr lebhafte und bemerkbare Ideen hervorrufen. Ich brauche hiesfür nicht auf das Beispiel derer hinzuweisen, die ganze stürmische Nächte verschlafen, ohne den Donner zu hören oder den Blitz zu sehen oder das Zittern des Hauses zu fühlen, die für die Wachenden wahrnehmbar genug sind; aber in dieser Zurückgezogenheit von den Sinnen bewahrt der Geist häufig eine noch losere und unzusammenhängendere Art des Denkens, die wir träumen nennen, bis endlich der gesunde Schlaf die Sinne ganz schließt, und allen Erscheinungen ein Ende macht. Hierüber, denke ich, hat fast jedermann Erfahrungen an

sich selbst gemacht, und seine eigene Beobachtung führt ihn ohne Schwierigkeit so weit. Was ich aber hieraus weiter schließen möchte, ist folgendes: da der Geist in erkennbarer Weise zu verschiedenen Zeiten verschiedene Grade des Denkens annehmen, und mitunter auch im Wachenden schlaff genug sein kann, um Gedanken von einem solchen Grade der Trübe und Dunkelheit zu haben, daß sie nur wenig vom Nichtsdenken entfernt bleiben, und da er zuletzt in den dunklen Rückzugsorten des gesunden Schlafes alle und jede Ideen völlig aus dem Gesichte verliert; da sich, sage ich, dies augenscheinlich so in der thatächlichen Wirklichkeit und beständigen Erfahrung verhält: so frage ich, ob es nicht wahrscheinlich sei, daß das Denken die Thätigkeit und nicht das Wesen der Seele ist? weil die Thätigkeit wirkender Wesen zwar eine Anspannung und Erschlaffung leicht gestattet, daß aber das Wesen der Dinge eines solchen Wechsels irgendwie fähig sei, sich nicht denken läßt. Indessen dies nur nebenbei.

Zwanzigstes Kapitel.

Über die Modi von Freude und Schmerz.

§ 1. Freude und Schmerz sind einfache Ideen. — Unter den einfachen Ideen, die wir sowohl aus der Sinneswahrnehmung wie aus der Selbstbeobachtung erhalten, sind Schmerz und Freude zwei höchst bedeutsame. Denn, wie beim Körper die Sinneswahrnehmung entweder bloß als solche da ist, oder begleitet von Schmerz oder Freude, ebenso ist der Gedanke oder die Wahrnehmung des Geistes entweder einfach so da, oder aber gleichfalls von Freude oder Schmerz, Vergnügen oder Betrübnis — wie man es nennen will — begleitet. Wie andere einfache Ideen lassen sich auch diese nicht beschreiben, und ihre Namen nicht definieren; man kann sie, ebenso wie die einfachen sinnlichen Ideen, nur aus der Erfahrung kennen lernen. Denn, wenn man sie mit der Gegenwart von etwas Gutem oder Üblem definieren will, so macht man sie uns dadurch nicht besser bekannt, als wenn man uns auffordert, auf das zu achten, was wir bei den ver-

schiedenen und mannigfachen Einwirkungen von Gutem und Üblem auf unsere Gemüther innerlich fühlen, je nach der verschiedenen Weise, wie diese uns berühren oder von uns betrachtet werden.

§ 2. Was gut und übel bedeutet. — Die Dinge sind also gut und übel nur mit Rücksicht auf Freude oder Schmerz. Gut nennen wir das, was geeignet ist, in uns Freude zu erregen oder zu vermehren oder Schmerz zu vermindern, oder auch uns den Besitz irgend eines andern Gutes oder die Abwesenheit eines Übels zu verschaffen oder zu bewahren. Und andererseits nennen wir das Übel, was geeignet ist, in uns irgend einen Schmerz hervorzubringen oder zu vergrößern, oder eine Freude zu verringern, oder auch uns irgend ein Übel zuzuziehen oder eines Gutes zu berauben. Unter Freude und Schmerz verstehe ich sowohl leibliche wie geistige nach der üblichen Unterscheidung beider, obgleich sie in Wahrheit nur verschiedene Zustände des Gemüthes*) sind, die zuweilen durch Unordnungen im Leibe, zuweilen durch Gedanken des Geistes*) veranlaßt werden.

§ 3. Unsere Leidenschaften**) werden von dem Guten und dem Üblem angeregt. — Freude und Schmerz und ihre Ursachen, das Gute und das Üble, sind die Angelpunkte, worauf unsere Leidenschaften sich drehen, und wenn wir uns selbst ins Auge fassen und beobachten, wie diese unter mancherlei Rücksichten in uns wirken, welche Modifikationen oder Stimmungen des Gemüthes, welche inneren Sinnesindrücke (wenn ich so sagen

*) Im englischen Texte steht hier zweimal mind, ein Wort, wofür wir ein deutsches von entsprechendem Umfange nicht haben. Ich übersehe es gewöhnlich mit „Geist“, je nach Umständen aber auch anders, namentlich mit „Sinn, Bewußtsein, Kopf, Gedanken, Verstand oder Gemüt“. — Freude und Schmerz sind Kundgebungen des Gemüths, das ist des noch ruhenden Willens, im Bewußtsein, während die Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken im Intellekte selbst, wo sie austreten, auch ihren Ursprung haben.

**) Das Wort ist zu eng, weil es eine gewisse Heftigkeit der Willensregung voraussetzt; aber wir haben kein besseres.

arf) sie in uns hervorbringen, so mögen wir uns daraus die Ideen unserer Leidenschaften bilden.

§ 4. Liebe. — So hat jeder, der seinen Gedanken von der Freude ins Auge faßt, den irgend ein gegenwärtiges oder abwesendes Ding in ihm hervorzubringen vermag, die Idee, die wir „Liebe“ nennen. Denn, wenn jemand im Herbst, während er sie genießt, oder im Frühjahr, während keine da sind, erklärt, daß er Weintrauben liebe, so heißt das nur, daß der Geschmack der Weintrauben ihn erfreut; falls eine Veränderung seines Gesundheitszustandes oder seiner Körperbeschaffenheit die Annehmlichkeit ihres Geschmacks zerstören sollte, so würde man sagen können, daß er die Weintrauben nicht mehr liebe.

§ 5. Haß. — Andererseits ist der Gedanke an den Schmerz, den irgend etwas Gegenwärtiges oder Abwesendes in uns hervorzubringen vermag, das, was wir Haß nennen. Hätte ich mir vier weitere Untersuchungen zur Aufgabe gemacht, als die der bloßen Ideen unserer Leidenschaften, insofern sie von verschiedenen Modifikationen der Freude und des Schmerzes abhängen, so würde ich bemerken, daß unsere Liebe und unser Haß unbelebter und gefühlloser Gegenstände gewöhnlich auf der Freude und dem Schmerz beruhen, die uns durch ihren Gebrauch und dadurch zu Theil werden, daß sie irgendwie, wenn auch mit ihrer Zerstörung, auf unsere Sinne Anwendung finden; Haß oder Liebe aber gegen Wesen, die für Glück oder Leid empfänglich sind, oft in dem Kummer oder dem Vergnügen bestehen, die, wie wir finden, aus einer Betrachtung ihres bloßen Daseins oder ihres Glückes in uns selbst entspringen. So sagt man, daß jemand seine Kinder oder Freunde beständig liebe, weil deren Dasein und Wohlbefinden ihm beständig Freude verursacht. Es genügt jedoch, Kenntniß davon zu nehmen, daß unsere Ideen von Liebe und Haß nur die auf Freude und Schmerz im allgemeinen bezüglichen Gemüthsdispositionen sind, gleichviel, wodurch letztere in uns verursacht werden.

§ 6. Verlangen. — Das Unbehagen, was wir bei der Abwesenheit von irgend etwas in uns fühlen, dessen gegenwärtiger

Genuß die Idee des Vergnügens mit sich bringt, nennen wir Verlangen, was größer oder geringer ist, je nachdem jenes Unbehagen mehr oder weniger stark ist. Hier wird es vielleicht nicht ohne Nutzen sein, nebenbei zu bemerken, daß das Unbehagen der hauptsächlichste, wenn nicht der einzige, Sporn der menschlichen Erfindsamkeit und Thätigkeit ist. Denn, wenn der Mangel eines in Aussicht gestellten Gutes kein Mißvergnügen oder Leid mit sich bringt, wenn man ohne dasselbe sich behaglich und zufrieden fühlt, so entsteht kein Verlangen und Bestreben danach, was es auch sein mag; nur eine bloße Velleität (der gebräuchliche Ausdruck zur Bezeichnung des niedersten Grades von Verlangen, der fast gleich Null ist) ist vorhanden, wenn der Mangel von irgend etwas so wenig Unbehagen verursacht, daß er jemanden zu nichts weiterem als zu einigen schwachen Wünschen danach bestimmt, ohne ihn zu einem thatkräftigen Gebrauch von Mitteln zu dessen Erlangung zu bewegen. Das Verlangen wird auch durch den Glauben an die Unmöglichkeit oder Unerreichbarkeit des vorgestellten Gutes gehemmt oder gestillt, insofern durch diese Erwägung das Unbehagen geheilt oder gedämpft wird. Dies könnte unsere Gedanken weiterführen, wenn dazu hier der rechte Ort wäre.

§ 7. Fröhlichkeit. — Fröhlichkeit ist eine geistige Freude, die aus der Betrachtung des gegenwärtigen oder sicher bevorstehenden Besitzes eines Gutes entspringt, und wir besitzen ein Gut alsdann, wenn wir es so in unserer Gewalt haben, daß wir es gebrauchen können, wann es uns gefällt. So wird ein fast verhungertter Mensch fröhlich, wenn ihm Hilfe gebracht ist, schon bevor er die Freude hat, sich ihrer zu bedienen; und ein Vater, dem das bloße Wohlbefinden seiner Kinder Vergnügen macht, ist immer, so lange seine Kinder sich in solchem Zustande befinden, im Besitz dieses Gutes, denn er braucht nur daran zu denken, um jene Freude zu genießen.

§ 8. Kummer. — Kummer ist Unbehagen im Gemüthe bei dem Gedanken an ein verlorenes Gut, was man länger hätte genießen können, oder bei der Empfindung eines gegenwärtigen Übels.

§ 9. Hoffnung. — Hoffnung ist die geistige Freude, die jeder bei dem Gedanken an den vorteilhaften künftigen Genuß eines Dinges, was ihn zu erfreuen vermag, innerlich empfindet.

§ 10. Furcht. — Furcht ist ein Unbehagen des Gemüthes bei dem Gedanken an ein künftiges Übel, das uns wahrscheinlich treffen wird.

§ 11. Verzweiflung. — Verzweiflung ist der Gedanke an die Unerreichbarkeit eines Gutes, der auf die Gemüther der Menschen verschieden einwirkt, indem er mitunter Unbehagen oder Schmerz hervorruft, mitunter Ruhe und Gleichgültigkeit.

§ 12. Zorn. — Zorn ist Unbehagen oder Verstörung des Gemüthes, wenn uns ein Schade (injury) zugefügt worden, verbunden mit dem Vorsatz der Rache.

§ 13. Neid. — Neid ist ein Unbehagen des Gemüthes, verursacht durch den Gedanken, daß ein von uns erwünschtes Gut jemand anders zu theil geworden sei, der es unserer Meinung nach nicht vor uns hätte erhalten sollen.

§ 14. Welche Leidenschaften alle Menschen haben. — Weil diese beiden letzten, Neid und Zorn, nicht bloß durch Schmerz und Freude als solche verursacht werden, sondern ihnen gewisse Rücksichten auf uns selbst und andere beigemischt sind, deshalb finden sie sich nicht bei allen Menschen, indem bei einigen jene anderen Bestandteile der Würdigung ihrer Verdienste oder der Absicht auf Rache fehlen; aber alle übrigen, die bloß auf Schmerz und Freude hinauslaufen, sind, denke ich, bei allen Menschen zu finden. Denn wir lieben, verlangen, sind fröhlich und hoffen schließlich nur wegen einer Freude, wir hassen, fürchten, und sind bekümmert schließlich nur wegen eines Schmerzes; in fine alle diese Leidenschaften werden von den Dingen nur insofern erregt, als sie die Ursachen von Freude oder Schmerz zu sein scheinen, oder Freude oder Schmerz auf die eine oder die andere Weise mit ihnen verbunden sind. So dehnen wir unsern Haß gewöhnlich auf das Subjekt aus, welches uns Schmerz verursacht hat (wenigstens wenn es ein mit Bewußtsein und Willkür wirkendes Wesen ist), weil die danach zurückbleibende Furcht ein

dauerndes Leid ist; aber, was uns Gutes erwiesen hat, lieben wir nicht so beständig, weil die Freude nicht so stark auf uns wirkt, wie der Schmerz, und weil wir nicht so bereit sind zu hoffen, daß es dasselbe noch einmal thun werde. Doch dies nur nebenbei.

§ 15. Worin Freude und Schmerz bestehen. — Unter Freude und Schmerz, Vergnügen und Unbehagen, verstehe ich durchweg (wie schon oben angedeutet worden) nicht bloß Schmerz und Freude von leiblicher Natur, sondern jedes Vergnügen oder Unbehagen, was wir fühlen, mag es aus einer angenehmen oder unangenehmen Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung entstehen.

§ 16. Ferner ist zu beachten, daß mit Hinsicht auf die Leidenschaften die Beseitigung oder Verminderung eines Schmerzes als eine Freude, und der Verlust oder die Verkleinerung einer Freude als ein Schmerz betrachtet und empfunden wird.

§ 17. Scham. — Die meisten Leidenschaften haben bei den meisten Personen auch Einwirkungen auf den Leib, und verursachen darin mannigfache Veränderungen, die jedoch, weil sie nicht immer wahrnehmbar sind, keinen notwendigen Bestandtheil der Idee jeder Leidenschaft ausmachen. Denn die Scham, ein Unbehagen des Gemüthes bei dem Gedanken, etwas Unschickliches gethan zu haben oder etwas, wodurch die Achtung anderer vor uns, worauf wir Wert legen, sinken werde, hat nicht immer ein Erröthen zur Folge.

§ 18. Diese Beispiele zeigen,*) wie unsere Ideen der Leidenschaften aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung hergenommen sind. — Man mißverstehe mich hier nicht so, als ob dies eine Abhandlung über die Leidenschaften sein sollte; davon giebt es viel mehr, als ich hier genannt habe, und jede der von mir berücksichtigten würde eine viel ausführlichere und genauere Erörterung erfordern. Ich habe diese hier nur erwähnt als ebensoviele Beispiele von Modi der Freude und des Schmerzes, die sich in unseren Gemüthern aus mannig-

*) Statt to show lies do show.

einfachen Rücksichtnahmen auf Gutes und Übles ergeben. Vielleicht hätte ich andere Modi von Freude und Schmerz als Beispiele benutzen können, die einfacher gewesen wären als diese, wie den Schmerz von Hunger und Durst, und die Freude, sie durch Essen und Trinken zu entfernen, den Schmerz empfindlicher Augen und die Freude an der Musik, den Schmerz aus versänglichem, unbeherrschtem Wortstreit und die Freude vernünftiger Unterhaltung mit einem Freunde oder eines wohlgeleiteten Studiums zur Auffuchung und Entdeckung der Wahrheit. Da aber die Leidenschaften ein viel größeres Interesse für uns haben, so zog ich es vor, diese als Beispiele zu benutzen, und zu zeigen, wie unsere Ideen von ihnen aus der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung abgeleitet sind.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Über die Kraft.

§ 1. Wie diese Idee erworben wird. — Da der Geist alltäglich durch die Sinne von der Veränderung der einfachen Ideen Kenntniss erhält, die er an äußeren Dingen beobachtet, und bemerkt, wie die eine zu Ende kommt und aufhört da zu sein, während eine andere, die früher nicht vorhanden war, zu existieren anfängt; und da er auch auf das in ihm selbst Vorgehende reflektiert, und einen beständigen Wechsel seiner Ideen beobachtet, zuweilen infolge des Eindrucks äußerer Objekte auf die Sinne und zuweilen nach seiner eigenen Wahlentscheidung; da er ferner aus dem, dessen Geschehen er so beständig bemerkt hat, den Schluss zieht, daß gleiche Veränderungen in Zukunft in denselben Dingen durch gleiche wirksame Mittel und auf dieselbe Weise entstehen werden: so erblickt er in einem Dinge die Möglichkeit dafür, daß dessen einfache Ideen eine Veränderung erleiden, und in einem anderen die Möglichkeit diese Veränderung zu bewirken, und gelangt so zu der Idee, die wir Kraft nennen. So sagen wir, das Feuer hat die Kraft Gold zu schmelzen, d. h. den festen Zusammenhang seiner unsichtbaren Theilchen und folglich seine Härte

zu zerstören und es flüssig zu machen, und Gold hat die Kraft geschmolzen zu werden; die Sonne hat die Kraft Wachs zu bleichen, und das Wachs die Kraft von der Sonne gebleicht zu werden, wodurch die gelbe Farbe zerstört und die weiße an deren Stelle gesetzt wird. In diesen und ähnlichen Fällen steht das, was wir als Kraft betrachten, in Beziehung zu der Veränderung wahrnehmbarer Ideen, denn wir können eine Veränderung oder Einwirkung, die in oder auf irgend etwas erfolgen soll, nur durch die bemerkbare Veränderung seiner sinnlich wahrnehmbaren Ideen erkennen, und uns keine damit vor sich gehende Veränderung anders denken, als indem wir uns einen Wechsel einiger von seinen Ideen vorstellen.

§ 2. Aktive und passive Kraft. — So angesehen ist die Kraft zwiefach, nämlich eine Veränderung entweder zu bewirken oder zu erleiden; die eine mag man aktive die andere passive Kraft nennen. Ob die Materie nicht der aktiven Kraft ganz entbehrt, wie ihr Schöpfer, Gott, in Wahrheit über alle passive Kraft erhaben ist, und ob nicht allein der mittlere Zustand der erschaffenen Geister beider, sowohl der aktiven wie der passiven Kraft fähig ist, das möchte wohl der Erwägung wert sein. Hier werde ich auf diese Untersuchung nicht eingehen, da meine gegenwärtige Aufgabe nicht darin besteht, dem Ursprung der Kraft nachzusehen, sondern dem Wege, worauf wir zu der Idee derselben gelangen. Weil aber aktive Kräfte (wie wir später sehen werden) in unseren zusammengesetzten Ideen natürlicher Substanzen einen so großen Teil ausmachen, und ich der gewöhnlichen Auffassung gemäß ihrer als solcher gedenke, obwohl sie vielleicht nicht so thatsächlich aktive Kräfte sind, wie unsere eilfertigen Gedanken sie darzustellen pflegen, so halte ich es nicht für überflüssig, durch diese Andeutung unseren Verstand auf die Betrachtung Gottes und der Geister hinzulenken, um die klarste Idee von aktiven Kräften zu gewinnen.

§ 3. Der Begriff Kraft enthält eine Beziehung. — Ich räume ein, daß in dem Begriffe der Kraft eine Art von Beziehung enthalten ist (eine Beziehung auf Wirksamkeit oder Ver-

änderung), aber freilich für welche unserer Ideen irgend einer Art gilt nicht dasselbe, wenn sie aufmerksam untersucht wird? Denn enthalten nicht unsere Ideen von Ausdehnung, Dauer und Zahl sämtlich in sich eine versteckte Beziehung ihrer Teile (aufeinander)? Gestalt und Bewegung enthalten noch weit ersichtlicher etwas Relatives, und was sind die sinnlichen Eigenschaften, wie Farben und Gerüche zc., anders als die Kräfte verschiedener Körper mit Beziehung auf unsere Wahrnehmung zc.? Und wenn wir sie an den Dingen selbst betrachten, hängen sie dann nicht ab von der Größe, Figur, Textur und Bewegung der Teile dieser? Alles das schließt eine Art von Beziehung in sich. Deshalb meine ich, daß unsere Idee von Kraft sehr wohl einen Platz unter den übrigen einfachen Ideen einnehmen, und als eine von ihnen betrachtet werden kann, da sie eine von denen ist, die in unseren zusammengesetzten Ideen von Substanzen, wie wir hernach zu bemerken Gelegenheit finden werden, einen Hauptbestandteil ausmachen.

§ 4. Die klarste Idee von aktiver Kraft erhalten wir vom Geiste. — Die Idee der passiven Kraft wird uns überreichlich von fast allen Arten der sinnlichen Dinge geliefert. Bei den meisten von ihnen kann uns die Wahrnehmung nicht entgehen, daß ihre sinnlichen Eigenschaften, ja sogar auch ihre Substanzen, sich in einem fortdauernden Flusse befinden, weshalb wir Grund haben, sie als beständig demselben Wechsel unterworfen anzusehen. Auch erhalten wir nicht weniger Beispiele der aktiven Kraft (was die eigentlichere Bedeutung des Wortes Kraft ist); denn, sobald irgend welche Veränderung bemerkt wird, schließt der Geist ebenso notwendig auf eine irgendwo vorhandene Kraft, die jene Veränderung bewirken kann, wie auf die in dem Dinge selbst liegende Möglichkeit, sie zu erleiden. Gleichwohl verschaffen uns, wenn wir genau zusehen, die Körper durch unsere Sinne nicht eine so klare und bestimmte Idee der aktiven Kraft, wie wir aus der Reflexion auf die Thätigkeiten unseres Geistes erhalten. Denn da alle Kraft sich auf eine Wirkksamkeit bezieht und es nur zwei Arten der Wirkksamkeit giebt, wovon wir eine Idee haben,

nämlich Denken und Bewegung, so läßt uns erwägen, von woher wir die klarste Idee der Kraft erhalten, die sich in der einen oder der anderen dieser Wirksamkeiten äußert. 1. Vom Denken geben uns die Körper überhaupt keine Idee, wir gewinnen diese nur durch Selbstbeobachtung. 2. Ebenjowenig erhalten wir durch die Körper irgend welche Idee von dem Anfang einer Bewegung. Ein ruhender Körper gewährt uns keine Idee von irgend einer aktiven Kraft, sich zu bewegen, und wenn er selbst in Bewegung gesetzt wird, so ist diese Bewegung für ihn eher ein Leiden als eine Thätigkeit. Denn, wenn der Ball der Bewegung des Billardstockes gehorcht, so liegt darin keine Thätigkeit des Balles, sondern reine Passivität; auch teilt er, wenn er durch seinen Stoß einen anderen in seinem Wege liegenden Ball in Bewegung setzt, die von anders woher empfangene Bewegung nur mit, und verliert davon selbst so viel, wie der andere Ball empfing: was uns von einer in den Körpern enthaltenen aktiven Kraft der Bewegung nur eine sehr dunkle Idee giebt, weil wir nur sehen, daß sie Bewegung übertragen, nicht aber, daß sie solche hervorbringen. Denn das ist nur eine sehr dunkle Idee von Kraft, die nicht bis zur Hervorbringung der Thätigkeit reicht, sondern nur bis zur Fortdauer der Passivität. Denn hierauf beschränkt sich die Bewegung eines von einem anderen angetriebenen Körpers; die Fortsetzung des in ihm entstandenen Wechsels von Ruhe und Bewegung ist kaum mehr eine Thätigkeit als die Fortdauer der Veränderung, die seine Gestalt durch denselben Stoß erlitten hat, eine solche ist. Die Idee des Anfangs einer Bewegung gewinnen wir nur durch einen Rückblick auf das, was in uns selbst vorgeht, wo wir erfahrungsmäßig finden, daß bloß, indem wir es wollen, bloß durch einen Gedanken des Geistes,*) wir die Glieder unseres

*) Der Gedanke: „ich will“, ist nicht die Kraft, wodurch die Glieder unseres Leibes in Bewegung, oder die Nervenzellen unseres großen Gehirns in Thätigkeit gesetzt werden; er ist vielmehr nur der Abschluß einer Deliberation über die Motive und den Bestand einer möglichen Handlung. Die That braucht nicht unmittelbar darauf zu folgen, und folgt nicht notwendig darauf, vielmehr kann der Entschluß: „ich will“, bis sie wirklich

Körpers, die sich vorher in Ruhe befanden, bewegen können. Somit scheint mir, daß wir durch unsere Sinne aus der Beobachtung der Wirksamkeit der Körper nur eine sehr unvollkommene und dunkle Idee von einer aktiven Kraft erhalten, weil sie uns gar keine Idee von einer in ihnen selbst liegenden Macht zum Beginn einer Thätigkeit, sei es Bewegung oder Denken, gewähren. Wenn jedoch jemand meint, daß er aus dem Antriebe, den zufolge unserer Wahrnehmung die Körper aufeinander ausüben eine klare Idee von Kraft gewinne, so dient das meinem Zwecke ebensogut, da die Sinneswahrnehmung einer der Wege ist, wodurch der Geist zu seinen Ideen gelangt; ich hielt es nur für der Mühe wert, hier beiläufig die Frage zu berühren, ob der Geist seine Idee von aktiver Kraft nicht klarer aus der Beobachtung seiner eigenen Thätigkeit erhält, als aus irgend welcher äußeren Sinneswahrnehmung.

§ 5. Wille und Verstand sind zwei verschiedene Kräfte.

erfolgt, jederzeit widerrufen werden. In den zahlreichen Fällen des alltäglichen Lebens, in denen eine merklliche Deliberation der Handlung nicht vorausgeht, tritt neben der Vorstellung des Zweckes und des Thatbestandes der Handlung der Gedanke: „ich will“, auch oft gar nicht ausdrücklich und besonders ins Bewußtsein. Daß wir effektiv wollen, erfahren auch wir selbst unter allen Umständen immer erst durch die eigene Handlung. Unser Wille ist und bleibt für uns ebensogut ein metaphysisches X, was wir nicht direkt und unmittelbar, sondern nur aus seinen vorausgehenden Bedingungen und seinen nachfolgenden Wirkungen erkennen können, wie jede andere Naturkraft. Wenn der Stengel bricht, womit der Apfel an Baumzweige hing, so fällt der Apfel zur Erde; der Bruch des Stengels war die Ursache des Falles, aber nicht dessen treibende Kraft, das war vielmehr die Schwere des Apfels (und der Erde); was aber die Schwere außer der Gesetzmäßigkeit des Kausalzusammenhanges der Erscheinungen, worin sie sich äußert, an und für sich ist, das weiß niemand und wird niemals jemand wissen. Gerade wie sich der Bruch des Stengels, der Fall des Apfels und dessen Schwere zu einander verhalten, ebenso verhalten sich auf dem Gebiete des willkürlich verlaufenden Theiles unseres Lebensprozesses das Motiv einer Handlung, die That und der effektive Wille zu einander, und auch hier können wir den letzteren nur als empirischen Charakter eines Menschen kennen lernen, d. h. als eine gewisse Gesetzmäßigkeit, womit bei ihm das Handeln von den sich darbietenden Motiven abhängt.

— So viel wenigstens, denke ich, liegt klar zu Tage, daß wir in uns selbst die Kraft entdecken, mancherlei Thätigkeiten unseres Geistes und Bewegungen unseres Leibes zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beendigen, bloß durch einen Gedanken oder eine Bevorzugung von seiten des Geistes, der die Ausführung oder Nichtausführung dieser oder jener besonderen Handlung anordnet oder, sozujagen, befiehlt. Diese Kraft des Geistes, in jedem einzelnen Falle so die Betrachtung irgend einer Idee oder die Unterlassung ihrer Betrachtung anzuordnen, oder die Bewegung irgend eines Gliedes am Leibe seiner Ruhe vorzuziehen und vice versa, nennen wir den Willen. Die wirkliche Äußerung dieser Kraft in der Direktion einer besonderen Handlung oder ihrer Unterlassung nennen wir Willensthätigkeit oder Wollen. Die der Anordnung oder dem Befehle des Geistes entsprechende Vollziehung oder Unterlassung *) jener Handlung heißt willkürlich, und jede ohne einen solchen Gedanken des Geistes ausgeführte Handlung heißt unwillkürlich. Die Kraft, zu erkennen, nennen wir den Verstand. Die Erkenntnis, die wir als Thätigkeit des Verstandes betrachten, ist dreierlei Art: 1) die Erkenntnis von Ideen in unserem Bewußtsein; 2) die Erkenntnis der Bedeutung von Zeichen; 3) die Erkenntnis des Zusammenhangs oder des Widerstreits, der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die zwischen irgend welchen von unseren Ideen bestehen. Alle diese gehören dem Verstande oder Erkenntnisvermögen an, obgleich der Sprachgebrauch nur von den beiden letzteren zu sagen gestattet, daß wir etwas verstehen.

§ 6. Vermögen. — Diese Kräfte des Geistes, nämlich zu erkennen und vorzuziehen, nennt man gewöhnlich anders, indem die übliche Redeweise dahin geht, daß der Verstand und der Wille zwei Geistesvermögen seien; ein ganz passendes Wort, wenn es, wie mit allen Wörtern geschehen sollte, so gebraucht wird, daß es in den Gedanken der Menschen keine Vermirrung anrichtet, indem es (wie, fürchte ich, geschehen ist) so verstanden wird, als

*) Statt forbearance ließ exercise or forbearance.

ob damit gewisse reale Wesen in der Seele bezeichnet seien, von denen die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens verrichtet würden. Denn wenn wir sagen, der Wille sei das herrschende und höhere Vermögen der Seele, er sei frei oder nicht frei, er bestimme die niederen Vermögen, er folge den Vorschriften des Verstandes u.; so mögen diese und ähnliche Ausdrücke von solchen, die auf ihre eigenen Ideen sorgfältig achtgeben, und mit ihren Gedanken mehr dem Augenschein der Dinge als dem Klange der Worte folgen, wohl in einem klaren und deutlichen Sinne verstanden werden; aber ich fürchte, wie gesagt, daß diese Weise, von Vermögen zu reden, viele zu der verworrenen Vorstellung so vieler unterschiedenen thätigen Subjekte in uns verleitet hat, die ihre besonderen Gebiete und Behörden hätten, und als ebenso viele verschiedene Wesen Befehle erteilten, gehorchten und mancherlei Thaten ausführten; und das hat in den auf sie bezüglichen Fragen in nicht geringem Maße zu Wortstreit, Dunkelheit und Unsicherheit Anlaß gegeben.

§ 7. Woher die Ideen von Freiheit und Notwendigkeit kommen. — Jedermann findet, wie ich meine, in sich selbst die Kraft, mancherlei Handlungen in sich anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beendigen. Aus der Betrachtung des Umfanges dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen, die jeder in sich selbst entdeckt, entstehen die Ideen von Freiheit und Notwendigkeit.

§ 8. Was Freiheit heißt. — Da alle Handlungen, wovon wir eine Idee haben, sich, wie gesagt, auf die beiden Klassen des Denkens und der Bewegung reducieren, so ist einer so weit frei, wie er die Kraft hat, dem Vorzug oder der Anleitung seines eigenen Geistes gemäß zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen. Überall, wo ein Vollbringen oder Unterlassen nicht gleichermaßen in jemandes Gewalt stehen, wo das Thun oder Nichtthun nicht gleichermaßen der Direction seines Geistes folgt, wenn dieser ihm den Vorzug giebt, da ist er nicht frei, obgleich die Handlung vielleicht eine willkürliche sein mag. So daß die Idee der Freiheit die Idee der Macht ist, die

ein handelndes Wesen hat, irgend eine besondere That zu vollbringen oder zu unterlassen, gemäß der Bestimmung oder des Gedankens seines Geistes, wodurch eines von beiden dem anderen vorgezogen wird; wo das handelnde Wesen die Macht nicht hat, das eine von beiden seinem Belieben gemäß zustande zu bringen, da fehlt ihm die Freiheit, ein solches Wesen unterliegt der Nothwendigkeit. Somit kann es keine Freiheit geben, wo kein Gedanke, kein Belieben, kein Wille da sind, aber Gedanke, Wille und Belieben können vorhanden sein, wo die Freiheit fehlt. Eine etwas genauere Betrachtung des einen oder des anderen naheliegenden Beispiels wird dies klar machen.

§ 9. Sie setzt Verstand und Willen voraus. — Ein Federball, mag er sich nun von dem Schlägel getroffen bewegen, oder ruhig still liegen, wird von niemandem für ein frei handelndes Wesen angesehen werden. Wenn wir nach dem Grunde dafür fragen, so finden wir diesen darin, daß wir von dem Federball annehmen, er denke nicht, und kenne folgerweise auch kein Wollen, gebe weder der Bewegung den Vorzug vor der Ruhe noch vice versa; deshalb hat er keine Freiheit, ist kein frei handelndes Wesen, vielmehr fallen beide, seine Bewegung wie seine Ruhe unter unsere Idee des Nothwendigen und werden so genannt. Ebenso hat ein Mann, der ins Wasser fällt, weil eine Brücke unter ihm bricht, hiebei keine Freiheit, ist kein frei handelndes Wesen. Denn, obgleich er wollen kann, und das Nichtfallen dem Fallen vorzieht, so folgt doch, weil das Unterlassen dieser Bewegung nicht in seiner Macht steht, das Anhalten oder Aufhören derselben nicht auf sein Wollen, und er ist deshalb hierin nicht frei. So auch denkt, wenn jemand in Folge einer krampfhaften Bewegung seines Armes, die er durch Wollen oder Direktion seines Geistes nicht aufzuhalten oder zu unterlassen vermag, sich selbst oder seinen Freund schlägt, niemand, daß er sich dabei in Freiheit befunden habe: jeder bemitleidet ihn, weil er aus Nothwendigkeit und Zwang so gehandelt hat.

§ 10. Sie betrifft nicht das Wollen. — Angenommen ferner, es werde jemand, während er fest schliefe, in ein Zimmer

gebracht, woselbst sich eine Person befände, die er gerne sehen und sprechen möchte, und werde dort fest eingeschlossen, so daß er nicht hinaus gelangen könnte; er wacht dann auf, und ist froh sich in so gewünschter Gesellschaft zu finden, worin er aus eignem Antriebe verbleibt, d. h. er zieht sein Bleiben dem Fortgehen vor: nun frage ich, ist dieses Verbleiben nicht sein Wille? Ich denke das wird niemand bezweifeln, und doch ist es, da er fest eingeschlossen ist, augenscheinlich, daß er nicht die Freiheit hat, dort nicht zu bleiben, daß es ihm nicht freisteht, davon zu gehen. Also ist Freiheit keine Idee, die das Wollen oder das Vorziehen betrifft, sondern die Person, die die Macht hat, etwas zu thun oder zu unterlassen, je nachdem der Geist wählen oder Anleitung geben wird. Unsere Idee der Freiheit reicht so weit wie diese Macht und nicht weiter. Denn überall, wo ein Hindernis eintritt und jener Macht Schranken setzt, oder wo Zwang die Gleichheit der beiderseitigen Fähigkeit, zu handeln oder das Handeln zu unterlassen aufhebt, da verschwindet sofort die Freiheit und unsere Vorstellung derselben.

§ 11. Der Gegensatz von willkürlich ist unwillkürlich, nicht notwendig. — Davon haben wir in unserm eignen Leibe Beispiele genug und oft mehr als genug. Das Herz des Menschen schlägt und sein Blut circuliert, ohne daß er imstande wäre, sie durch irgend einen Gedanken oder ein Wollen aufzuhalten, deshalb ist er mit Bezug auf diese Bewegungen, wobei die Ruhe nicht von seiner Wahl abhängt und, wenn er sie vorziehen sollte, der Entscheidung seines Geistes nicht folgen würde, kein frei handelndes Wesen. Konvulsivische Bewegungen setzen seine Beine in Gang, so daß er, wenn er es auch noch so ernstlich will, ihre Bewegung durch keine Kraft seines Geistes hemmen kann (wie bei jener seltsamen Krankheit, die man chorea sancti Viti nennt), sondern beständig tanzt; bei dieser Thätigkeit ist er nicht frei, sondern unterliegt der Bewegung mit ebensoviel Nothwendigkeit, wie ein fallender Stein oder ein von dem Schlägel getroffener Federball. Andererseits hindern ein Schlagfluß oder der Fußblock seine Beine daran, der Bestimmung seines Geistes zu

gehörchen, wenn dieser seinen Körper damit an einen anderen Ort versetzen wollte. In allen diesen Fällen fehlt die Freiheit, obgleich das Stillsitzen selbst eines Lahmen, so lange er es einer Entfernung vorzieht, in Wahrheit willkürlich ist. Willkürlich ist also nicht der Gegensatz von notwendig, sondern von unwillkürlich. Denn man kann das, was man zu thun vermag, dem, was man nicht vermag, den Zustand, worin man sich befindet, seiner Abwesenheit oder Veränderung auch dann vorziehen, wenn die Nothwendigkeit ihn an und für sich unveränderlich gemacht hat.

§ 12. Was Freiheit heißt. — Wie mit den Bewegungen des Körpers so verhält es sich auch mit den Gedanken unseres Geistes; soweit sie der Art sind, daß wir sie dem Vorzug des Geistes gemäß auffassen oder beiseite legen können, ebenso weit sind wir frei. Da ein Wachender sich in der Nothwendigkeit befindet, beständig irgend welche Ideen in seinem Bewußtsein zu haben, so steht es ihm nicht frei, zu denken oder nicht zu denken, ebenso wenig wie es in seinem Belieben steht, ob sein Körper einen andern berühren soll oder nicht; ob er aber seine Betrachtung von einer Idee ab-, und einer andern zuwenden will, steht häufig in seiner Wahl, und dann hat er hinsichtlich seiner Ideen ebensoviel Freiheit, wie hinsichtlich der Körper, worauf er sich stützt; er kann nach Gefallen von dem einen zu einem andern übergehen. Doch sind manche Ideen für den Geist wie manche Bewegungen für den Körper von solcher Art, daß er sie unter gewissen Umständen nicht vermeiden, und durch die äußerste Kraftanstrengung, deren er fähig ist, ihre Abwesenheit nicht bewirken kann. Ein Mensch auf der Folter hat nicht die Freiheit, die Idee des Schmerzes beiseite zu setzen und sich mit anderen Betrachtungen zu belustigen, und mitunter jagt eine stürmische Leidenschaft unsere Gedanken wie ein Orkan unsern Körper, ohne uns die Freiheit des Denkens an andere Dinge zu lassen, was wir lieber möchten. Sobald aber der Geist die Kraft wieder gewinnt, eine von diesen Bewegungen, des Körpers draußen oder der Gedanken im Inneren, anzuhalten oder fortzusetzen, zu beginnen oder zu unterlassen, je nachdem er es für passend hält, der einen oder der anderen den Vorzug zu

geben, betrachten wir den Menschen wieder als ein freihandelndes Wesen.

§ 13. Was Nothwendigkeit heißt. — Überall, wo der Gedanke völlig fehlt, oder die Macht, seiner Anleitung gemäß zu handeln oder zu unterlassen, da greift die Nothwendigkeit Platz. Bei einem wirkenden und zum Wollen befähigten Wesen heißt diese Zwang, wenn der Anfang oder die Fortsetzung einer Thätigkeit in Widerspruch mit dem steht, was sein Geist vorzieht; sie heißt Hinderniß, wenn das Hemmen oder Aufhalten einer Handlung seinem Wollen widerspricht. Wirkende Wesen, die überhaupt nicht denken und wollen, wirken in jedem Falle mit Nothwendigkeit.

§ 14. Die Freiheit betrifft nicht den Willen. — Verhält sich die Sache so (und ich meine, sie thut das), so gebe ich der Erwägung anheim, ob das nicht dazu dienen möchte, der lange verhandelten und, wie ich glaube, unvernünftigen, weil unverständlichen Frage ein Ziel zu setzen, ob der Wille des Menschen frei sei oder nicht. Denn, wenn ich mich nicht irre, so folgt aus dem Gesagten, daß diese Frage selbst ganz ungehörig ist, und daß es ebenso sinnlos ist, zu fragen, ob der Wille des Menschen frei sei, als ob sein Schlaf geschwind oder seine Tugend viereckig sei; weil Freiheit ebensowenig auf den Willen anwendbar ist, wie Geschwindigkeit der Bewegung auf den Schlaf oder viereckige Gestalt auf die Tugend. Über die Absurdität solch einer Frage, wie diese beiden, würde jedermann lachen, weil es auf der Hand liegt, daß die Modalitäten der Bewegung mit dem Schlafe nichts zu thun haben, und die Verschiedenheit der Gestalt nichts mit der Tugend; und, wenn jemand die Sache recht betrachtet, so denke ich wird er ebenso klar einsehen, daß Freiheit, *) die nur ein Vermögen bezeichnet, bloß wirkenden Wesen zukommen, nicht aber

*) Freiheit ist ein negativer Begriff, der in seiner Anwendung auf wirkende Wesen nicht deren Kraft oder Thätigkeit bezeichnet, sondern nur die Abwesenheit von Schranken oder Hindernissen für ihr Wirksamwerden. In diesem Sinne kann man die Freiheit aber ganz wohl auch von der Kraft oder dem Vermögen eines wirkenden Wesens aussagen.

ein Attribut oder eine Modalität des Willens sein kann, der ebenfalls nur ein Vermögen ist.

§ 15. Das Wollen. — Die Schwierigkeit, durch Wortlaute innere Thätigkeiten zu erläutern und von ihnen klare Begriffe zu geben, ist so groß, daß ich hier meinen Leser darauf aufmerksam machen muß, daß die Wörter anordnen, leiten, wählen, vorziehen zc., deren ich mich bedient habe, das Wollen nicht deutlich genug ausdrücken werden, wenn er nicht darauf achten will, was er selbst bei seinem Wollen thut. Z. B. „vorziehen“, was vielleicht den Willensakt am besten auszudrücken scheint, thut es doch nicht genau. Denn, wenngleich jemand das Fliegen dem Gehen vorziehen sollte, wer würde wohl deshalb sagen, daß er jemals fliegen wolle? Es ist klar, daß das Wollen ein Akt des Geistes ist, der die Herrschaft, die er sich selbst über irgend einen Teil des Menschen zuschreibt, wirklich ausübt, indem er ihn für irgend eine besondere Thätigkeit verwendet oder davon abhält. Und was ist der Wille anders als das Vermögen dies zu thun? Und ist dieses Vermögen effektiv etwas mehr als eine Kraft, die Kraft des Geistes, seinen Gedanken, soweit dies von uns abhängt, zum Beginnen, Fortsetzen oder Einstellen irgend einer Handlung zu bestimmen? Denn läßt es sich leugnen, daß jedes wirkende Wesen, das die Kraft hat, seine eigenen Handlungen zu bedenken und ihre Vollziehung oder Unterlassung, die eine der anderen, vorzuziehen, das Vermögen besitzt, was Wille heißt? Der Wille ist also nichts als solch eine Kraft. Andererseits ist Freiheit die Macht, die jemand hat, irgend eine besondere Handlung zu vollbringen oder zu unterlassen, je nachdem das Handeln oder das Nichthandeln in seinem Geiste thatsächlich den Vorzug genießt, was ebensoviel sagt, wie: je nachdem er selbst will.

§ 16. Kräfte kommen wirkenden Wesen zu. — Es ist mithin klar, daß der Wille nichts ist als eine Kraft oder Fähigkeit und die Freiheit eine andere Kraft oder Fähigkeit; so daß fragen, ob dem Willen Freiheit zukomme, dasselbe heißt, wie fragen, ob einer Kraft eine andere Kraft zukomme oder einer Fähigkeit eine andere Fähigkeit; eine Frage, die auf den ersten

Blick als eine so grobe Absurdität erscheint, daß sie keinen Streit veranlassen kann und keiner Antwort bedarf. Denn wer sieht nicht ein, daß Kräfte nur wirkenden Wesen zukommen, und nur Attribute von Substanzen sind, nicht aber von anderen Kräften? Diese Art der Fragestellung also, nämlich: ob der Wille frei sei, heißt thatsächlich fragen: ob der Wille eine Substanz, ein wirkendes Wesen sei? oder wenigstens dies voraussetzen, weil Freiheit etwas anderemfüglich nicht zugeschrieben werden kann. Wenn es eine irgendwie schickliche Ausdrucksweise ist, einer Kraft Freiheit zuzuschreiben, dann kann sie*) auch der Kraft des Menschen zugeschrieben werden, nach seiner Wahl oder Vorliebe in den Gliedern seines Körpers Bewegung hervorzubringen oder nicht hervorzubringen, was das ist, weshalb man ihn frei nennt, und die Freiheit selbst ausmacht.***) Wenn aber jemand fragen würde, ob die Freiheit frei sei, so würde er in den Verdacht kommen, seine eigenen Worte nicht zu verstehen, und man würde den der Ohren des Midas für würdig halten, der, obwohl ihm bekannt wäre, daß reich sein den Besitz von Reichthümern bedeute, danach fragte, ob die Reichthümer selbst reich seien.

§ 17. Indessen mag der Name Vermögen, den man der Willenskraft gegeben hat, und wodurch man auf den Abweg gerathen ist, von dem Willen als einem thätigen Subjekt zu sprechen, durch eine den wahren Sinn verhüllende Begriffsbestimmung dazu dienen, die Absurdität ein wenig zu bemänteln; in Wahrheit aber bedeutet der Wille nichts als eine Kraft oder Fähigkeit, vorzuziehen oder zu wählen, und wenn man den Willen auch unter dem Namen eines Vermögens nur als das ansieht, was er ist, als eine Fähigkeit etwas zu thun, so wird die Absurdität der Behauptung, er sei frei oder nicht frei, leicht zu Tage kommen. Denn, wenn es vernünftig wäre, Vermögen als besondere des Handelns fähige Wesen vorauszusetzen und in diesem Sinne von ihnen zu sprechen (was wir thun, wenn wir sagen: „der Wille

*) Statt: or may be attributed, lies: it may be attributed.

**) Keineswegs, sondern man nennt ihn frei, wenn und weil der Bethätigung jener Kraft keine äußeren Hindernisse entgegenstehen.

befiehlt," und: „der Wille ist frei"), so wäre es ganz richtig, auch ein Redevermögen und ein Gehvermögen und ein Tanzvermögen anzunehmen, wodurch diese Handlungen, die nur verschiedene Arten der Bewegung sind, ausgeführt würden, ebenjogut, wie wir aus dem Willen und dem Verstande Vermögen machen, wodurch die Thätigkeiten des Wählens und Erkennens, die nur verschiedene Arten des Denkens sind, hervorgebracht würden; und wir könnten ebenjogut sagen, das Singvermögen singe und das Tanzvermögen tanze, wie der Wille wähle oder der Verstand begreife; oder, wie üblich ist, der Wille lenke den Verstand, oder der Verstand gehorche oder gehorche nicht dem Willen; da es gerade ebenso passend und verständlich ist zu sagen: die Kraft zu sprechen lenke die Kraft zu singen, oder die Kraft zu singen gehorche oder gehorche nicht der Kraft zu sprechen.

§ 18. Gleichwohl ist diese Redeweise vorherrschend geworden und hat meiner Meinung nach große Verwirrung angerichtet. Denn da alles das im Geiste oder im Menschen verschiedene Kräfte zur Vollbringung verschiedener Thätigkeiten sind, so übt er sie nach seinem Gutdünken aus, aber auf die Kraft, eine Thätigkeit zu vollbringen, wirkt nicht die Kraft, eine andere zu vollbringen, ein. Denn die Kraft zu denken wirkt nicht auf die Kraft zu wählen, und die Kraft zu wählen nicht auf die Kraft zu denken, *) ebenjowenig wie die Kraft zu tanzen auf die Kraft zu singen, oder die Kraft zu singen auf die Kraft zu tanzen einwirkt, wie jeder leicht einsehen wird, der darüber nachdenkt; und doch behaupt-

*) Hier übersieht Lode, was uns erst durch Schopenhauer zum klaren Bewußtsein gekommen ist, daß im Wollen der metaphysische Kern des individuellen Lebensprozesses unmittelbar zu Tage tritt, während der Intellekt oder das Denken nur als Hilfsmittel für die Aktionen des Willens, gewissermaßen als dessen Werkzeug, dient. Man kann Wille und Verstand nicht auf eine Linie nebeneinander stellen wie Tanzen und Singen, denn letztere sind allerdings nur verschiedene Arten der Bewegung von Organen unseres Leibes (also von Willensacten), erstere aber keineswegs — wie im vorigen Paragraphen gesagt ist — verschiedene Arten des Denkens. Der Wille ist nicht eine Kraft, die der Mensch neben anderen Kräften besäße, sondern das eigentliche Ich-selbst des Menschen.

ten wir eben dies, wenn wir sagen, daß der Wille auf den Verstand, oder der Verstand auf den Willen einwirke.

§ 19. Ich gebe zu, daß dieser oder jener aktuelle Gedanke die Gelegenheitsursache des Wollens oder einer Ausübung der Kraft des Menschen zu wählen sein kann, oder die aktuelle Wahl des Geistes die Ursache des aktuellen Denkens an diese oder jene Sache; ebenso wie das aktuelle Singen einer gewissen Melodie die Ursache zum Tanzen eines gewissen Tanzes, und das aktuelle Tanzen eines solchen Tanzes die Veranlassung zum Singen einer solchen Melodie sein mag. In allen diesen Fällen ist es jedoch nicht eine Kraft, die auf eine andere einwirkt, sondern der Mensch ist es, der die Handlung vollbringt, das wirkende Wesen besitzt die Kraft, oder ist fähig, etwas zu thun. Denn Kräfte sind Relationen (Beziehungen oder Verhältnisse), nicht Agentien (wirkende Wesen), und allein das, was die Kraft zu wirken hat oder nicht hat, ist frei oder nicht frei und nicht die Kraft selbst. Denn Freiheit oder Unfreiheit kann nur dem zukommen, was eine Kraft zu handeln hat oder nicht hat.

§ 20. Freiheit kommt nicht dem Willen zu.*) — Daß man den Vermögen etwas zuschrieb, was ihnen nicht zukam, hat den Anlaß zu dieser Redeweise gegeben, aber daß man in Abhandlungen über den Geist mit dem Namen „Vermögen“ eine Vorstellung ihrer Wirksamkeit hineintrug, hat, glaube ich, unsere Erkenntnis von diesem Teile unserer selbst ebensowenig gefördert, wie die vielfache Benutzung und Erwähnung derselben Erfindung von Vermögen bei den Thätigkeiten des Leibes uns in der Wissenschaft der Medizin etwas geholten hat. Nicht als ob ich leugnete, daß es sowohl im Körper wie im Geiste Vermögen giebt; beide haben ihre wirksamen Kräfte, sonst könnte weder der eine noch der andere eine Wirkung ausüben. Denn nichts kann eine Wirkung ausüben, was nicht dazu fähig ist, und was keine Kraft zu wirken hat, ist auch nicht dazu fähig. Auch bestreite ich

*) Diese Worte sind wohl an den Anfang des Rubricums des folgenden Paragraphen zu versetzen.

nicht, daß diese und ähnliche Wörter in dem täglichen Sprachgebrauch, der sie geläufig gemacht hat, ihren Platz behalten mögen. Sie ganz zu vermeiden würde allzu gesucht aussehen, und selbst die Philosophie, obwohl sie kein buntes Kleid liebt, muß doch, wenn sie sich in der Gesellschaft zeigt, so viel höfliche Rücksicht nehmen, daß sie sich, soweit das mit Wahrheit und Deutlichkeit zusammen bestehen kann, der landüblichen Mode und Sprache gemäß kleidet. Allein es ist ein Fehler gewesen, daß man von „Vermögen“ wie von ebensovielen verschiedenen wirkenden Wesen gesprochen, und sie als solche dargestellt hat. Denn auf die Frage, wodurch die Speisen in unserem Magen verdaut würden, ließ sich leicht und sehr befriedigend antworten: durch das Verdauungsvermögen. Wodurch wird etwas aus dem Körper hinausgeschafft? durch das Austreibungsvermögen. Wodurch entsteht Bewegung? durch das Bewegungsvermögen. Und ebenso ist es im Geiste das Erkenntnisvermögen oder der Verstand, welches erkennt, und das wählende Vermögen oder der Wille, welcher will oder befiehlt. Kurz gesagt heißt das: die Fähigkeit zu verdauen verdaut, und die Fähigkeit zu bewegen bewegt, und die Fähigkeit zu erkennen erkennt. Denn Vermögen, Fähigkeit und Kraft sind meiner Meinung nach nur verschiedene Namen für dieselbe Sache, und jene Redeweisen laufen, denke ich, in verständlichere Worte gefaßt, auf nichts weiter hinaus, als daß die Verdauung durch etwas bewirkt werde, was fähig sei zu verdauen, die Bewegung durch etwas, was fähig sei zu bewegen, und die Erkenntnis durch etwas, was fähig sei zu erkennen. Und es wäre wirklich höchst sonderbar, wenn es sich anders verhielte, ebenso sonderbar, wie es für jemand sein würde, frei zu sein, ohne daß er fähig wäre, frei zu sein.

§ 21. Sondern dem wirkenden Wesen oder dem Menschen. — Um denn auf die Untersuchung über die Freiheit zurückzukommen, so meine ich, die Frage lautet eigentlich nicht, ob der Wille frei sei, sondern ob der Mensch frei sei. Hierüber ist meine Ansicht:

Erstens, daß jemand ebenso weit frei ist, wie er durch die

Direktion oder Wahl seines Geistes, indem er die Existenz einer Handlung ihrer Nichtexistenz und vice versa vorzieht, bewirken kann, daß sie geschehe oder nicht geschehe. Denn wenn ich bewirken kann, daß mein Finger, der sich in Ruhe befand, sich bewege oder vice versa, indem ich durch einen Gedanken seine Bewegung dirigiere, so erhellt, daß ich mit Bezug hierauf frei bin, und wenn ich Worte oder Stillschweigen hervorbringen kann, indem ich durch einen ähnlichen Gedanken meines Geistes das eine dem anderen vorziehe, so steht es mir frei zu reden oder den Mund zu halten; und soweit, wie diese Kraft reicht, zu handeln oder nicht zu handeln, indem er nach der Entscheidung seines eigenen Gedankens eins von beiden vorzieht, soweit ist jemand frei. Denn wie könnten wir uns jemanden freier denken, als wenn er die Macht hat zu thun, was er will? Und soweit jemand, indem er irgend eine Handlung ihrer Unterlassung oder die Ruhe irgend einer Handlung vorzieht, diese Handlung oder Ruhe hervorbringen kann, ebensoweit kann er thun, was er will. Denn in solcher Weise eine Handlung ihrer Unterlassung vorziehen, heißt sie wollen, und wir können schwerlich sagen, wie wir uns vorstellen könnten, daß jemand freier sei, als wenn er fähig ist, zu thun, was er will. So daß hinsichtlich der Handlungen im Bereich solch einer in ihm liegenden Kraft jemand so frei zu sein scheint, wie die Freiheit ihn zu machen imstande ist.

§ 22. Hinsichtlich des Wollens ist der Mensch nicht frei. — Aber der grübelnde Sinn des Menschen, der alle Gedanken von Schuld so weit wie möglich von sich abschieben möchte selbst auf die Gefahr hin, sich dadurch in einen schlimmeren Zustand als den einer fatalistischen Nothwendigkeit zu versetzen, ist hiemit nicht zufrieden; wenn die Freiheit nicht weiter reicht, so genügt es nicht, und es gilt für eine gute Schutzrede, daß der Mensch überhaupt nicht frei sei, wenn es ihm nicht ebenso gut frei stehe zu wollen als zu thun, was er wolle. Bezüglich der Freiheit des Menschen wird deshalb noch die weitere Frage aufgeworfen, ob der Mensch im Wollen frei sei? und ich denke, das ist die Mei-

mung, wenn darüber gestritten wird, ob der Wille frei sei. Hierüber ist meine Ansicht:

§ 23. Zweitens, daß, da das Wollen oder die Willensthätigkeit eine Handlung ist, und die Freiheit in der Macht zu handeln oder nicht zu handeln besteht, der Mensch hinsichtlich des Wollens oder der Willensthätigkeit nicht frei sein kann, sobald sich ihm in seinen Gedanken irgend eine in seiner Macht stehende Handlung als sofort zu vollziehen einmal dargestellt hat. Der Grund davon liegt auf flacher Hand; denn, da es unvermeidlich ist, daß die von seinem Willen abhängige Handlung geschehe oder nicht geschehe, und da ihre Existenz oder Nichtexistenz lediglich eine Folge der Entscheidung und des Vorziehens seines Willens ist, so kann er nicht umhin, die Existenz oder Nichtexistenz jener Handlung zu wollen; daß er das eine oder das andere wolle, d. h. das eine dem anderen vorziehe, ist schlechthin notwendig, weil eins von beiden notwendig erfolgen muß, und das, was erfolgt, nach der Wahl und Entscheidung seines Geistes, d. h. nach seinem Wollen geschieht, denn, wenn er es nicht wollte, dann würde es nicht geschehen. So daß hinsichtlich des Willensaktes der Mensch in solchem Falle nicht frei ist, weil die Freiheit in der Macht zu handeln oder nicht zu handeln besteht, die der Mensch unter solchen Umständen mit Bezug auf das Wollen nicht hat. Denn es ist unvermeidlich notwendig, das Vollbringen oder Unterlassen einer dem Menschen möglichen Handlung vorzuziehen,*) wenn er in seinen Gedanken unmittelbar vor sie gestellt worden ist; der Mensch muß notwendig das eine oder das andere davon wollen, und auf dieses Vorziehen oder Wollen folgt sicher die Handlung oder Unterlassung und ist wahrhaft willkürlich. Da aber der

*) Die Argumentation dieses Paragraphen beruht auf der unrichtigen Betrachtung des Wollens als einer Art des Denkens. „Ich will nicht“ ist allerdings gerade so gut ein seiner eigenen Existenz nach positiver Gedanke wie „ich will“, und mit einem von diesen beiden Gedanken muß jede Deliberation schließen, wenn der Mensch vor die Frage gestellt ist, ob er handeln solle oder nicht. Allein der Gedanke „ich will“ ist ebensovientig der Wille wie der Gedanke „ich will nicht“.

Willensakt oder das Vorziehen des einen von beiden für ihn unvermeidlich ist, so unterliegt der Mensch bezüglich dieses Willensaktes einer Nothwendigkeit und kann also nicht frei sein, es sei denn, daß Nothwendigkeit und Freiheit zusammen bestehen könnten, und der Mensch zugleich frei und gebunden sein könnte.

§ 24. Soviel ist also einleuchtend, daß überall, wo ein sofortiges Handeln in Frage steht, der Mensch nicht die Freiheit hat, zu wollen oder nicht zu wollen, weil er das Wollen nicht unterlassen kann, während die Freiheit in der Macht besteht, zu handeln oder das Handeln zu unterlassen, und nur hierin. Denn von jemandem, der still sitzt, sagt man gleichwohl, daß er frei sei, weil er gehen kann, sobald er will. Wenn aber jemand, der still sitzt, nicht die Kraft hat sich zu entfernen, dann ist er nicht frei, und ebensowenig ist jemand, der von einer steilen Höhe herabstürzt, frei, obgleich er sich bewegt, weil er diese Bewegung nicht beliebig aufhalten kann. Bei diesem Sachverhalt ist es klar, daß, wenn einem Gehenden vorgeschlagen wird stillzustehen, er nicht die Freiheit hat, sich über das Gehen oder Stillstehen zu entscheiden oder nicht zu entscheiden, er muß nothwendig das eine oder das andere davon, das Gehen oder Stillstehen, vorziehen, und ebenso verhält es sich mit Bezug auf alle anderen in unserer Macht stehenden Handlungen, vor die wir so gestellt werden, und die bei weitem die Mehrzahl ausmachen. Denn, wenn wir die gewaltige Menge willkürlicher Handlungen in Betracht ziehen, die in jedem wachen Augenblicke unseres Lebenslaufes einander folgen, so giebt es darunter nur wenige, die schon vor der Zeit, wo sie ausgeführt werden sollen, überlegt oder dem Willen vorgeschlagen werden, und bei allen diesen Handlungen hat der Geist, wie ich gezeigt habe, bezüglich des Wollens nicht die Macht zu handeln oder nicht zu handeln, worin die Freiheit besteht. In diesem Falle hat der Geist nicht die Macht, das Wollen zu unterlassen, er kann nicht jede Entscheidung über sie (die Handlungen) vermeiden, mag auch die Überlegung so kurz, der Gedanke so schnell sein wie sie wollen; er läßt entweder den Menschen in dem Zustande, worin er sich vor der Überlegung befand, oder verändert

diesen, setzt die Handlung fort oder beendet sie. Darin zeigt sich offenbar, daß er das eine im Vorzug vor dem anderen oder mit dessen Beiseitesetzung anordnet und vorschreibt, und dadurch wird entweder die Fortsetzung oder die Veränderung unvermeidlich zu etwas Willkürlichem.

§ 25. Der Wille wird durch etwas außer ihm Liegendes bestimmt. — Weil es mithin klar ist, daß der Mensch in den meisten Fällen nicht die Freiheit hat zu wollen oder nicht zu wollen, so ist die nächste Frage, ob es ihm freistehe, von den beiden, Bewegung oder Ruhe, das zu wollen, was ihm gefällt? Die Absurdität dieser Frage liegt in ihr selbst so klar zu Tage, daß man daraus hinlänglich die Überzeugung gewinnen könnte, daß die Freiheit den Willen nicht betrifft. Denn fragen, ob jemand die Freiheit habe, eins von beiden, was ihm gefalle, Bewegung oder Ruhe, Reden oder Schweigen, zu wollen, heißt fragen, ob jemand wollen könne, was er will, oder ob ihm gefallen könne, was ihm gefällt? eine Frage, die, denke ich, keiner Beantwortung bedarf; und die, welche sie aufzuwerfen imstande sind, müssen annehmen, daß ein Wille die Akte eines anderen bestimme, und wieder ein anderer dessen Akte *cc. in infinitum*.*)

§ 26. Um diese und ähnliche Absurditäten zu vermeiden, kann nichts nützlicher sein, als in unserem Geiste bestimmte Ideen der in Betracht kommenden Dinge aufzustellen. Wenn die Ideen von Freiheit und Wollen im Verstande wohl fixiert wären, und wir sie, wie es sich gehörte, durch alle über sie aufgeworfene Fragen hindurch im Sinne behielten, so, glaube ich, würde ein großer Teil der Schwierigkeiten, die das Denken der Menschen in Verlegenheit setzen, und worin ihr Verstand sich verwickelt,

*) Man kann zwar nicht in *in infinitum* wiederholt, wohl aber mit Bignoli, an der in der Anmerkung zu Kapitel X, § 10 citierten Stelle, ein mal sagen: „der Mensch will wollen“, ebenfogut wie er sich erinnern, vorstellen und denken will, denn der Anstoß zur Thätigkeit des motorischen Nervensystems, oder zu einem nach außen gerichteten Willensakt, geht vom großen Gehirn aus, dessen Funktionen bei dem Menschen größtenteils von seiner Willkür abhängen.

sich viel leichter lösen lassen, und wir würden erkennen, wo die verworrene Bedeutung von Ausdrücken und wo die Natur der Sache die Dunkelheit verursacht.

§ 27. Freiheit. — Erstens also muß man sorgfältig im Auge behalten, daß die Freiheit in der Abhängigkeit der Existenz oder Nichtexistenz einer Handlung von unserem Wollen beruht, und nicht in der Abhängigkeit einer Handlung oder ihres Gegentheils von unserem Vorziehen. Ein Mann, der auf einer Klippe steht, hat die Freiheit, zwanzig Ellen hinab in die See zu springen, nicht weil er die Kraft hätte das Gegenteil zu thun, d. h. zwanzig Ellen aufwärts zu springen, denn dazu ist er nicht imstande; sondern er ist deshalb frei, weil es in seiner Macht steht, zu springen oder nicht zu springen. Wenn er aber von einer stärkeren Kraft als seiner eigenen festgehalten oder hinabgestürzt wird, so ist er in diesem Falle nicht länger frei, weil die Ausführung oder Unterlassung dieser besonderen Handlung nicht länger in seiner Macht steht. Wer als Gefangener in einem Raume von zwanzig Fuß im Quadrat eingeschlossen ist, hat, wenn er an der Nordseite seines Zimmers steht, die Freiheit, zwanzig Fuß nach Süden zu gehen, weil er diese Strecke gehen oder nicht gehen kann; er hat aber zu gleicher Zeit nicht die Freiheit, das Gegenteil zu thun, d. h. zwanzig Fuß nach Norden zu gehen.

Hierin besteht also die Freiheit, nämlich darin, daß wir imstande sind zu handeln oder nicht zu handeln, je nachdem wir wählen oder wollen werden.

§ 28. Was wollen heißt. — Zweitens müssen wir festhalten, daß die Willensäußerung oder das Wollen eine Thätigkeit des Geistes ist, der sein Denken auf die Hervorbringung irgend einer Handlung richtet und dadurch seine Kraft, sie hervorzubringen, ausübt. Um der Häufung von Worten vorzubeugen, möge man mir hier gestatten, unter dem Worte Handlung auch das Unterlassen einer vorgeschlagenen Handlung mit zu verstehen; stillsitzen oder schweigen, wenn gehen oder reden vorgeschlagen sind, können, obgleich bloße Unterlassungen, weil sie ebenso gut wie die entgegengesetzten Handlungen eine Entschei-

dung des Willens erfordern und ihre Folgen oft ebenso schwer ins Gewicht fallen, mit Rücksicht hierauf ganz wohl auch für Handlungen gelten; ich bemerke dies indessen, um nicht mißverstanden zu werden, wenn ich mich der Kürze halber so ausdrücke.

§ 29. Was den Willen bestimmt. — Drittens, da der Wille nur eine Kraft des Gemütes ist, *) die wirksamen Fähigkeiten des Menschen zur Bewegung oder zur Ruhe anzuweisen, insoweit diese von seiner Anweisung abhängen, so ist die wahre und passende Antwort auf die Frage, was den Willen bestimmt: das Gemüt. Denn das, was die im allgemeinen leitende Macht zu dieser oder jener besondern Direktion bestimmt, ist nichts als das wirkende Wesen selbst, was seine Macht nach eben dieser Richtung hin ausübt. Wenn diese Antwort ungenügend erscheint, so ist offenbar die Meinung der Frage, was den Willen bestimmt, folgende: Was bewegt das Gemüt in jedem einzelnen Falle seine allgemeine Macht der Leitung zu dieser oder jener besondern Bewegung oder Ruhe zu bestimmen? Und hierauf antworte ich: das Motiv, in demselben Zustande zu verbleiben, oder dieselbe Thätigkeit fortzusetzen, ist nur die daraus gegenwärtig entspringende Befriedigung; das Motiv eines Wechsels ist stets irgend ein Unbehagen, indem uns nichts zu einer Veränderung des Zustandes oder einer neuen Thätigkeit antreibt, als irgend ein Unbehagen. Dies ist das große Motiv, welches auf das Gemüt einwirkt, um es zum Handeln anzutreiben, oder, wie wir kurz sagen wollen, den Willen bestimmt, was ich weiter ausführen werde.

§ 30. Wille und Verlangen müssen nicht verwechselt werden. — Bevor ich dazu übergehe, wird es jedoch nötig sein, noch die Bemerkung vorausschicken, daß, obgleich ich oben versucht habe, den Willensakt durch wählen, vorziehen und ähnliche das Verlangen ebensogut wie das Wollen bezeichnende Ausdrücke zu beschreiben, weil es an anderen Wörtern fehlt, jene Gemüths-thätigkeit, deren eigentlicher Name wollen oder Willensakt ist, zu kennzeichnen, doch jeder, der ihr Wesen verstehen will, weil sie ein

*) Statt: the will be nothing, lies: the will being nothing.

sehr einfacher Akt ist, es besser erkennen wird, wenn er auf sein eigenes Gemüt reflektiert und beobachtet, was er thut, wenn er etwas will, als durch irgend welche Abwechslung von was immer für artikulierten Lauten. Diese Warnung, sich sorgfältig vor einer Misleitung durch Ausdrücke zu hüten, die den Unterschied zwischen dem Willen und einigen von ihm ganz verschiedenen Gemüthsthatigkeiten nicht hinlänglich aufrecht erhalten, scheint mir um so notwendiger zu sein, als ich oft finde, daß der Wille mit manchen Affekten, namentlich dem Verlangen, zusammengeworfen und verwechselt wird, und zwar von solchen Personen, die sich nicht gerne nachsagen lassen möchten, daß sie nicht sehr deutliche Begriffe von den Dingen besäßen, und nicht sehr klar über sie geschrieben hätten. Dies hat, glaube ich, in nicht geringem Maße zu Dunkelheiten und Irrthümern in dieser Sache Anlaß gegeben, und sollte deshalb soviel wie möglich vermieden werden. Denn, wer seine Gedanken nach innen auf das richtet, was in seinem Gemüte vorgeht, wenn er etwas will, der wird einsehen, daß der Wille oder die Kraft des Wollens in nichts anderem besteht, als in der eigentümlichen Entschliebung des Gemütes, worin dieses bloß durch einen Gedanken sich bestrebt, irgend eine Handlung, die es als in seinem Machtbereich liegend ansieht, entstehen, fort-dauern oder aufhören zu lassen. Wohlerwogen zeigt dies klar, daß der Wille vom Verlangen völlig verschieden ist, das bei eben derselben Handlung eine Tendenz haben kann, die derjenigen, worauf unser Wille uns hinführt, geradezu entgegengesetzt ist. Jemand, dem ich es nicht abschlagen kann, mag mich nötigen, einem anderen gegenüber Überredungen zu versuchen, deren Erfolglosigkeit ich wünsche, während ich sie vortrage. In diesem Falle ist es klar, daß der Wille und das Verlangen gegeneinander laufen. Ich will die Handlung, deren Zweck in der einen Richtung liegt, während mein Verlangen sich nach einer anderen und zwar der gerade entgegengesetzten Seite hin richtet. *) Jemand, der durch

*) Nichtiger gesagt, überwiegt mein Verlangen, mich dem A gefällig oder gehorjam zu erweisen, mein Verlangen danach, daß B nicht so handle,

einen heftigen Anfall von Gicht in seinen Gliedern eine Schläfrigkeit in seinem Kopfe oder eine Appetitlosigkeit in seinem Magen beseitigt findet, verlangt auch danach, von den Schmerzen in seinen Füßen oder Händen befreit zu werden (denn überall, wo Schmerz eintritt, entsteht das Verlangen danach, ihn los zu werden), gleichwohl aber läßt sein Wille sich zu keiner dazu dienlichen Handlung bestimmen, so lange er fürchtet, daß die Beseitigung dieses Schmerzes die schädlichen Säfte auf einen für das Leben wichtigeren Körperteil übertragen könnte.*) Deshalb ist es einleuchtend, daß Verlangen und Wollen zwei unterschiedene Gemüthsthatigkeiten sind, und daß folglich der Wille, der nur die Kraft zu wollen ist, von dem Verlangen sich noch mehr unterscheidet.

§ 31. Das Unbehagen bestimmt den Willen. — Und denn auf die Frage zurückzukommen, was bei unserem Handeln den Willen bestimmt, so bin ich nach wiederholter Erwägung zu der Meinung geneigt, daß es nicht, wie allgemein angenommen wird, das in Aussicht stehende größere Gut ist, sondern irgend ein (und meistens das drückendste) Unbehagen, was jemand augenblicklich fühlt. Das ist es, was der Reihe nach den Willen bestimmt und uns zu den Handlungen antreibt, die wir begehen. Dieses Unbehagen mögen wir immerhin Verlangen nennen, denn das ist ein Unbehagen des Gemüthes wegen des Mangels eines abwesenden Gutes. Jeder körperliche Schmerz, von welcher Art er auch sein möge, und jede Störung der Gemüthsruhe ist Unbehagen, und damit verbindet sich immer ein Verlangen, was dem gefühlten Schmerz oder Unbehagen gleichkommt, und von diesem kaum zu unterscheiden ist. Denn, da das Verlangen ein Unbe-

wie A wünscht, sonst würde ich die Überrebung des B nicht versuchen. Gleichwohl ist das Verlangen nicht der Wille, sondern nur dessen Motto.

*) Hier wird also das Verlangen, die Krankheit der Hände und Füße los zu werden, von dem Verlangen, Kopf und Magen gesund zu erhalten, überwogen, und der Wille folgt dem stärkeren von zweien einander ausschließenden Verlangen, aber er widersetzt sich nicht als bloßer Wille einem einzigen, allein vorhandenen, Verlangen.

hagen wegen des Mangels eines abwesenden Gutes ist, so ist mit Bezug auf irgend eine Schmerzempfindung deren Linderung das abwesende Gut; und so lange die Linderung nicht eingetreten ist, mögen wir sie als Gegenstand des Verlangens bezeichnen, weil niemand Schmerz fühlt, ohne mit einem ihm gleichkommenden und von ihm untrennbaren Verlangen dessen Linderung zu wünschen. Außer diesem Verlangen nach Linderung eines Schmerzes giebt es ein anderes nach einem abwesenden positiven Gut, und auch hier sind das Verlangen und das Unbehagen einander gleich. So sehr wir nach einem abwesenden Gut verlangen, ebenso sehr tragen wir um seinetwillen Leid. Allein hier verursacht nicht jedes abwesende Gut seiner wirklichen oder vermeinten Größe gemäß ein dieser gleichkommendes Leid, wie jeder Schmerz ein ihm gleichkommendes Verlangen bewirkt, weil die Abwesenheit des Gutes nicht immer als ein Leid empfunden wird, wie ein gegenwärtiger Schmerz. Deshalb kann man ohne Verlangen auf ein abwesendes Gut hinblicken und es betrachten; aber soweit wie dabei irgend ein Verlangen entsteht, ebensoweit ist auch Unbehagen vorhanden.

§ 32. Verlangen ist Unbehagen. — Daß Verlangen ein unbehaglicher Zustand ist, wird jeder bald finden, der sich selbst beobachtet. Wer hätte nicht beim Verlangen gefühlt, was der Weise von der Hoffnung sagt (die sich von ihm nicht sehr unterscheidet), „daß ihre verzögerte Erfüllung das Herz krank macht“? und zwar immer der Größe des Verlangens entsprechend, die zuweilen das Unbehagen bis zu solcher Höhe steigert, daß es Menschen zu dem Ausruf treibt: „Gieb mir Kinder, gieb mir das, wonach mich verlangt, oder ich sterbe!“ (Genesis XXX, 1.) Das Leben selbst mit allen seinen Genüssen wird zu einer unerträglichen Last unter dem dauernden und unverminderten Druck eines solchen Unbehagens.

§ 33. Die Unbehaglichkeit des Verlangens bestimmt den Willen. — Das Gute und das Üble wirken zwar, gegenwärtig und abwesend, auf das Gemüth ein, aber das, was von Zeit zu Zeit den Willen zu jeder willkürlichen Handlung un-

mittelbar bestimmt, ist die Unbehaglichkeit des auf ein abwesendes Gut gerichteten Verlangens, sei es ein negatives wie für einen Leidenden die Schmerzlosigkeit, oder ein positives wie der Genuß von Vergnügen. Daß es dieses Unbehagen ist, welches den Willen zu den aufeinander folgenden willkürlichen Handlungen bestimmt, die den größten Teil unseres Lebens ausfüllen, und uns auf verschiedenen Bahnen zu verschiedenen Zielen führen, will ich versuchen sowohl aus der Erfahrung wie aus der Natur der Sache nachzuweisen.

§ 34. Sie ist die Triebfeder des Handelns. — Wenn jemand mit dem Zustande, worin er sich befindet, vollkommen zufrieden ist, d. h. wenn er völlig frei ist von irgend welchem Unbehagen, was bleibt ihm dann noch für ein Gegenstand der Betriebsamkeit, des Handelns und Wollens übrig, als nur die Erhaltung jenes Zustandes? Die Bestätigung hiefür wird jeder mann in seiner Erfahrung finden. Und so sehen wir, daß unser allweiser Schöpfer, entsprechend unserer Konstitution und unserem Körperbau, und wissend, was den Willen bestimmt, dem Menschen die Unbehaglichkeit von Hunger und Durst und anderen natürlichen Begierden, die sich zu ihrer Zeit einstellen, eingepflanzt hat, um zu ihrer eigenen Erhaltung und der Fortpflanzung ihrer Art ihren Willen zu bewegen und zu bestimmen. Denn wir dürfen, denke ich, schließen, daß, wenn die bloße Betrachtung dieser guten Zwecke, zu deren Erstrebung uns die verschiedenen Zustände des Unbehagens antreiben, ausreichend gewesen wären, den Willen zu bestimmen und uns in Bewegung zu setzen, keines von jenen natürlichen Leiden uns betroffen hätte, und vielleicht in dieser Welt überhaupt wenig oder gar kein Leid. „Es ist besser freien als Brunst leiden,“ sagt der Apostel Paulus, woraus wir entnehmen können, wodurch die Menschen hauptsächlich in die Freuden des ehelichen Lebens hineingetrieben werden. Ein bißchen Gefühl des Brennens treibt uns mächtiger vorwärts, als größere in Aussicht stehende Genüsse uns heranziehen und locken.

§ 35. Nicht das größte positive Gut bestimmt den

Willen, sondern das Unbehagen. — Daß das Gut, das größere Gut, den Willen bestimme, scheint so sehr eine durch allgemeine Zustimmung aller Menschen ausgemachte und festgestellte Maxime zu sein, daß es mich nicht Wunder nimmt, wenn ich bei der ersten Veröffentlichung meiner Gedanken über diesen Gegenstand sie als zweifellos betrachtete; und ich glaube, daß mein damaliges Verhalten von einer großen Mehrheit für viel entschuldbarer erachtet werden wird, als daß ich jetzt es gewagt habe, von einer so allgemein getheilten Ansicht abzuweichen. Gleichwohl sehe ich mich nach einer genaueren Untersuchung zu dem Schlusse genötigt, daß das Gut, das größere Gut, mag es auch als solches begriffen und anerkannt sein, den Willen nicht eher bestimmt, als bis ein seiner Größe entsprechendes Verlangen in uns entstanden ist, und Unbehagen in uns erregt, weil wir es nicht besitzen. Mag man auch einen Menschen noch so sehr davon überzeugen, daß Reichtum der Armut vorzuziehen sei, mag man ihn sehen und zugeben lassen, daß nette Bequemlichkeiten des Lebens besser seien als schmutzige Dürftigkeit, so rührt er sich doch nicht, so lange er mit der letzteren zufrieden ist und nichts Unbehagliches darin findet; sein Wille wird niemals zu irgend einer Handlung bestimmt, die ihn aus ihr emporheben würde. Mögen auch die Vorteile der Tugend einem Menschen noch so einleuchtend gemacht werden, daß sie für jeden, der irgend ein großes Ziel in dieser Welt vor Augen habe, oder seine Hoffnung auf das künftige Leben setze, so notwendig sei wie die Nahrung für den Lebensunterhalt, so wird sein Wille sich doch nicht bestimmen lassen, nach diesem zugestandenenermaßen größeren Gut irgendwie thätig zu streben, bis er nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, und wegen ihres Mangels ein Unbehagen empfindet; vielmehr wird irgend ein anderes ihm fühlbares Unbehagen Platz greifen, und seinen Willen zu anderen Handlungen fortreißen. Andererseits: mag ein Trunkenbold auch sehen, daß seine Gesundheit in Verfall gerät, sein Vermögen zusammenschmilzt, daß ihn auf der eingeschlagenen Bahn übler Rausch, Krankheit, Mangel an allem, sogar an seinem geliebten Getränk erwarte, so treibt ihn doch das

wiederkehrende Unbehagen beim Vermisfen seiner Genossen, der gewohnte Durst nach feinen Bechern zur üblichen Zeit in die Schenke, angesichts des Verlustes von Gesundheit und Reichthum und vielleicht der Freuden eines künftigen Lebens, von denen die kleinste kein geringes Gut ist, sondern, wie er zugiebt, viel größer als der Gaumenkitel eines Glases Wein oder das nützige Geschwätz einer Zechgesellschaft. Es ist nicht der Mangel an Wahrnehmung des größeren Gutes, denn er sieht es und erkennt es an, und in den Zwischenzeiten seiner Trinkstunden faßt er auch den Entschluß, dem größeren Gute nachzustreben; aber, wenn das Unbehagen, seinen gewohnten Genuß zu entbehren, wiederkehrt, so verliert das als größer anerkannte Gut seine Macht, und das gegenwärtige Unbehagen bestimmt den Willen zu der gewohnten Handlungsweise, welche dadurch für den Sieg auch bei nächster Gelegenheit festeren Fuß faßt, obwohl er zu gleicher Zeit sich im geheimen verspricht, daß er nicht noch einmal dasselbe thun wolle; dies solle das letzte Mal sein, daß er die Erlangung jener größeren Güter beiseite setze. Und so kommt er von Zeit zu Zeit in die Lage jener Unglücklichen, die klagend sprach: *video meliora proboque, deteriora sequor*; eine Sentenz von anerkannter und beständig durch die Erfahrung bewährter Wahrheit, die sich auf diese und wahrscheinlich auf keine andere Weise leicht erklären läßt.

§ 36. Weil die Beseitigung des Unbehagens der erste Schritt zum Glücke ist. — Wenn wir nach dem Grunde dafür forschen, was die Erfahrung thatsächlich so klar beweist, und untersuchen, warum das Unbehagen allein auf den Willen wirkt und ihn in seiner Wahl bestimmt, so finden wir, daß, da wir nur zu einer Willensbestimmung auf einmal zu einer Handlung fähig sind, das gegenwärtig empfundene Unbehagen den Willen naturgemäß um des Glückes willen bestimmt, was unser Ziel bei allen unseren Handlungen ist. Denn, während irgend ein Unbehagen uns drückt, können wir uns nicht für glücklich oder auf dem Wege zum Glücke begriffen halten, weil jedermann weiß und fühlt, daß Leid und Unbehagen mit Glück nicht zusammen bestehen kön-

en, indem sie auch den Genuß des in unserem Besitz befindlichen Guten verderben, und ein wenig Leid genügt um alles Vergnügen, woran wir uns erfreuten, zu trüben. Deshalb ist das, was selbstverständlich die Wahl der nächsten Handlung durch unsern Willen bestimmt, immer die Beseitigung des Leides, so lange ein solches noch vorhanden ist, als der erste und notwendige Schritt zum Glück.

§ 37. Weil das Unbehagen allein gegenwärtig ist. — Ein anderer Grund, weshalb allein das Unbehagen den Willen bestimmt, liegt darin, daß dieses allein gegenwärtig ist, und es gegen die Natur der Dinge läuft, daß etwas Abwesendes dort, wo es nicht ist, wirksam sein sollte. Man könnte sagen, daß ein Abwesendes Gut durch Betrachtung in Gedanken dem Gemüte nahe gebracht und vergegenwärtigt werden könne. Die Idee desselben mag allerdings im Geiste sein und sich als daselbst gegenwärtig betrachten lassen, aber als ein gegenwärtiges Gut, welches der Beseitigung irgend eines uns drückenden Unbehagens das Gegengewicht halten könnte, wird nichts eher im Gemüte sein, als bis es unser Verlangen erregt, und dessen Unbehaglichkeit bei der Bestimmung des Willens das Übergewicht erlangt. Bis dahin ist im Geiste die Idee jedes möglichen Gutes nur wie andere Ideen ein Gegenstand bloßer unthätiger Spekulation, ohne auf den Willen einzuwirken und uns zur Thätigkeit anzuregen, wofür ich weiterhin den Grund angeben werde. Wie viele Menschen giebt es, welche die himmlischen Freuden, die ihrem Geiste obhaft vorgeführt worden sind, als möglich und sogar als wahrheitlich anerkennen, aber doch wohl damit zufrieden sein würden, ihre Glückseligkeit hienieden in Empfang zu nehmen! Und so bestimmt das vorherrschende Unbehagen ihrer hinter den Gefühlen dieses Lebens losgelassenen Begierden wechselsweise ihren Willen, und die ganze Zeit über thun sie in der Richtung auf die guten Dinge eines künftigen Lebens nicht einen Schritt, lassen sich nicht um eines Haares Breite dort hinbewegen, für wie groß sie dieselben auch ansehen mögen.

§ 38. Weil nicht alle, welche die Möglichkeit himm-

lischer Freuden zugeben, nach ihnen streben. — Wenn der Wille durch den Anblick des Guten bestimmt würde, je nach dem es bei der Betrachtung dem Verstande größer oder kleiner erscheint, was bei allem abweisenden Guten der Fall ist, und worin nach der allgemein getheilten Ansicht das besteht, dem der Wille sich zuwendet, und was ihn anzieht, so sehe ich nicht ein, wie er jemals von den unendlichen ewigen Freuden des Himmels sich losmachen könnte, wenn die Aufmerksamkeit einmal auf dieselben hingelenkt ist, und sie als möglich betrachtet werden. Denn, da alles abweisende Gute, durch welches allein, wenn nur auf dasselbe hingewiesen worden, und es in den Gesichtskreis gebracht ist, der Wille bestimmt werden und uns in Thätigkeit setzen soll, nur möglich aber nicht unfehlbar gewiß ist, so muß unvermeidlich das unendlich größere mögliche Gut regelmäßig und beständig den Willen bei allen Handlungen bestimmen, zu denen er der Reihe nach den Anstoß giebt, und dann würden wir unsern Kurs auf den Himmel beständig und fest innehalten, ohne jemals still zu stehen oder unsere Handlungen auf irgend ein anderes Ziel zu richten, weil die ewige Dauer des künftigen Lebens die Erwartung von Reichthum, Ehre oder irgend einem anderen weltlichen Gut, das wir uns zum Ziele setzen könnten, unendlich überwiegen würde, wenn wir auch deren Erlangung als wahrscheinlicher betrachten müßten; denn nichts Zukünftiges ist schon ein sicherer Besitz, weshalb uns die Erwartung auch dieser täuschen kann. Wenn es richtig wäre, daß das größte sichtbare Gut den Willen bestimmte, so würde ein so großes Gut, einmal in Sicht gelangt, notwendig den Willen ergreifen und ihn auf der Fährte dieses unendlich größten Gutes festhalten, ohne ihn jemals wieder loszulassen; denn da der Wille die Gedanken so gut wie andre Handlungen beherrscht und lenkt, so würde er, wenn es sich so verhielte, die Betrachtung des Gemüths fest an jenes Gut gebunden halten.

Niemals aber wird irgend ein erhebliches Unbehagen vernachlässigt. — Dies würde der Gemüthszustand und die regelmäßige Richtung des Willens in allen seinen Entschlüssen sein,

wenn er durch das bestimmt würde, was als das größere Gut anerkannt und sichtbar wäre. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß es sich nicht so verhält, indem das zugestandenermaßen unendlich größte Gut oft vernachlässigt wird, um den wechselnden Unbehaglichkeiten unserer auf Kleinigkeiten gerichteten Begierden Genüge zu leisten. Aber, obgleich das größte, anerkannte, immerwährende, unaussprechliche Gut, welches mitunter das Gemüth bewegt und affiziert hat, den Willen nicht beständig festhält, so sehen wir doch, daß irgend ein sehr großes und vorherrschendes Unbehagen den Willen nicht losläßt, wenn es einmal Macht über ihn gewonnen hat, wodurch wir uns davon überzeugen können, was es ist, das den Willen bestimmt. So machen ein heftiger körperlicher Schmerz, die zügellose Leidenschaft eines sehr verliebten Menschen, oder das ungeduldige Verlangen nach Rache den Willen standhaft und aufmerksam, und der so bestimmte Wille duldet nimmermehr, daß der Verstand den Gegenstand beiseite lege, vielmehr werden alle Gedanken des Geistes und Kräfte des Körpers durch die Entschiedenheit des Willens unter dem Einfluß jenes obersten Unbehagens so lange, wie es dauert, ununterbrochen nach dem einen Ziele hin in Bewegung gesetzt, weshalb es mir einleuchtend zu sein scheint, daß der Wille oder die Kraft, welche uns zu einer gewissen Handlung vor allen anderen antreibt, in uns durch das Unbehagen bestimmt wird. Ich kann nur wünschen, daß jeder durch Selbstbeobachtung prüfen möge, ob das nicht der wahre Sachverhalt ist.

§ 39. Alles Unbehagen ist mit einem Verlangen verbunden. — Ich habe bisher hauptsächlich von der Unbehaglichkeit des Verlangens nachgewiesen, daß sie den Willen bestimmt, weil diese die wichtigste und fühlbarste ist, und der Wille selten eine Handlung hervorruft, oder eine willkürliche Handlung ausgeführt wird, ohne daß ein Verlangen sie begleitete, worin, wie ich glaube, der Grund davon liegt, daß Wille und Verlangen so oft verwechselt werden. Doch dürfen wir das Unbehagen, welches die meisten anderen Leidenschaften ausmacht oder wenigstens begleitet, nicht als ganz ausgeschlossen in dieser Sache ansehen.

Abtheil, Furcht, Zorn, Meid, Scham 2c. haben jede ebenfalls ihr Unbehagliches und dadurch Einfluß auf den Willen. Im praktischen Leben kommen diese Leidenschaften kaum jemals ganz unvermischt mit anderen, einfach und allein, vor, obgleich bei der Unterhaltung und Betrachtung die am stärksten wirkende und in dem jeweiligen Gemütszustand am meisten sichtbare den Namen herzugeben pflegt; ja ich glaube, man wird kaum jemals von den Leidenschaften eine finden, ohne daß mit ihr ein Verlangen verbunden wäre. Dessen bin ich gewiß: wo Unbehagen besteht, da ist auch Verlangen, denn uns verlangt beständig nach Glück, und so viel Unbehagen wir empfinden, ebensoviel fehlt uns sicherlich auch unserer eigenen Meinung nach am Glück, unsere Lage und Umstände mögen sonst sein, welche sie wollen. Überdies sehen wir, welche Freude wir auch genießen mögen, über den gegenwärtigen Augenblick hinaus, der nicht unsere Ewigkeit ist, und unserem Vorausblick folgt das Verlangen, welches den Willen nach sich zieht. So daß selbst bei der Freude das, was die Thätigkeit, wovon die Freude abhängt, im Gange erhält, das Verlangen nach ihrer Fortdauer und die Furcht vor ihrer Einbuße ist; und sobald, wie ein größeres Unbehagen im Gemüthe Platz greift, wird der Wille dadurch auf der Stelle zu einer neuen Handlung bestimmt, und die gegenwärtige Freude vernachlässigt.

§ 40. Das drückendste Unbehagen bestimmt naturgemäß den Willen. — Da wir aber in dieser Welt von mancherlei Unbehagen belagert sind, und von verschiedenen Begierden hin und her gezogen werden, so ist natürlicherweise die nächste Frage, welches davon bei der Bestimmung des Willens zu der nächsten Handlung den Vorrang habe, und hierauf lautet die Antwort: für gewöhnlich dasjenige, welches von denen, die sich voraussichtlich beseitigen lassen, das drückendste ist. Denn, da der Wille die Kraft ist, die unsere Fähigkeit, zu wirken, auf eine bestimmte Handlung zu einem gewissen Zwecke richtet, so kann er niemals auf ein Ziel in Bewegung gesetzt werden, das zur Zeit für unerreichbar gilt; das hieße annehmen, ein intelligentes Wesen könne absichtlich, nur um sich vergebliche Mühe zu machen,

für einen Zweck thätig werden; denn das wäre die Folge des Handelns für einen als unerreichbar erkannten Zweck, weshalb auch sehr große Unbehaglichkeiten den Willen nicht bewegen, wenn sie als unheilbar angesehen werden; in diesem Falle treiben sie uns nicht zu Bemühungen an. Hievon abgesehen bestimmt aber regelmäßig das bedeutendste und dringendste Unbehagen, was wir zur gegebenen Zeit fühlen, der Reihe nach den Willen in dem Zuge willkürlicher Handlungen, die unser Leben ausmachen. Das größte gegenwärtige Unbehagen ist der stets fühlbare Sporn zum Handeln, und bestimmt meistens den Willen bei dessen Wahl der nächsten Handlung. Denn dessen müssen wir eingedenk sein, daß der eigentümliche und alleinige Gegenstand des Willens eine von unseren Handlungen ist und nichts anderes; denn, da wir durch unser Wollen nichts als eine in unserer Macht stehende Handlung hervorbringen können, so findet auch hier der Wille seine Grenze und reicht nicht weiter.

§ 41. Alle verlangen nach Glück. — Wenn weiter gefragt wird, was das Verlangen anregt, so antworte ich: das Glück und dies allein. Glück und Unglück sind die Namen für zwei Gegensätze, deren äußerste Grenzen wir nicht kennen; diese sind, „was das Auge nicht gesehen, das Ohr nicht gehört, und das menschliche Herz nicht erfaßt und begriffen hat“. Von einigen Stufen beider aber haben wir sehr lebhafte Eindrücke, die durch verschiedene Beispiele einerseits von Lust und Freude, andererseits von Pein und Kummer auf uns gemacht sind, die ich der Kürze halber unter den Namen von Freude und Schmerz zusammenfassen will, indem es sowohl geistige wie leibliche Freuden und Schmerzen giebt, „bei ihm giebt es Flüsse der Lust und beständige Freude“; oder richtiger gesagt, sie gehören alle dem Geiste an, obgleich einige im Geiste aus dem Denken, andere im Körper aus gewissen Modalitäten der Bewegung entstehen.

§ 42. Was Glück heißt. — In seiner vollen Größe ist demnach das Glück die höchste Freude, deren wir fähig sind, und Unglück der höchste Schmerz; und die niedrigste Stufe dessen, was Glück heißen kann, ist so viel Freiheit von allem Schmerz

und so viel gegenwärtige Freude, wie mindestens zur Zufriedenheit erforderlich sind. Weil nun Freude und Schmerz in uns durch die Einwirkung gewisser Objekte auf unseren Geist oder auf unseren Körper hervorgebracht werden und zwar in verschiedenen Graden, so nennen wir das, was geeignet ist, Freude in uns hervorzubringen, gut und, was geeignet ist, Schmerz in uns hervorzubringen, übel, aus keinem anderen Grunde, als weil sie dazu geeignet sind, Freude und Schmerz in uns hervorzubringen, worin unser Glück und Unglück besteht. Obgleich ferner alles, was irgend welchen Grad von Freude hervorzubringen vermag, an und für sich gut ist, und alles, was irgend welchen Grad von Schmerz hervorzubringen vermag, übel: so kommt es doch häufig vor, daß wir es nicht so nennen, wenn es mit einem größeren seiner Art in Mitbewerbung tritt, weil, wenn sie miteinander konkurrieren, auch die Grade von Freude und Schmerz mit Recht einen Vorzug begründen. So daß wir bei richtiger Würdigung dessen, was wir gut und übel nennen, finden werden, daß der Unterschied gutenteils auf einer Vergleichung beruht, denn die Ursache für jeden geringeren Grad des Schmerzes hat ebensowohl wie die für jeden höheren Grad der Freude den Charakter des Guten, und vice versa.

§ 43. Welches Gut verlangt wird, und welches nicht. — Obgleich es dies ist, was gut und übel genannt wird, und alles Gute im allgemeinen das eigentümliche Objekt des Verlangens bildet, so erregt doch nicht notwendig jedes Gut, auch wenn es wahrgenommen und als Gut anerkannt wird, das Verlangen jedes einzelnen Menschen, sondern nur insofern und in dem Maße, als es für einen notwendigen Bestandteil von dessen Glück oder für die Ursache eines solchen angesehen wird. Alles andere Gute, wie groß es auch in Wahrheit oder dem Anschein nach sein mag, erregt bei dem kein Verlangen, der in ihm nicht die Quelle eines Teiles von dem Glücke erblickt, wobei er nach seiner gegenwärtigen Denkweise sich beruhigen kann; auf andere als gut anerkannte Dinge kann er ohne Verlangen hinblicken, sie links liegen lassen und ohne sie zufrieden sein. Niemand, denke ich, ist so

stumpfsinnig zu leugnen, daß das Wissen Freude mache, und die sinnlichen Freuden haben zu viele Liebhaber, als daß sich in Frage stellen ließe, ob die Menschen für sie eingenommen seien oder nicht. Angenommen nun, ein Mann fände seine Befriedigung in sinnlichen Genüssen, ein anderer in der Freude am Wissen; dann wird, obgleich jeder von ihnen zugeben muß, daß das, wonach der andere strebt, viel Vergnügen mache, doch bei keinem von beiden ein Verlangen danach rege, weil keiner das, was den anderen erfreut, zu einem Bestandtheil seines eigenen Glückes macht; vielmehr ist jeder zufrieden ohne das, was der andere genießt, und deshalb wird sein Wille nicht zu dessen Erstrebung bestimmt. Sobald jedoch Hunger und Durst den wißbegierigen Mann unbehaglich machen, so läßt er, dessen Wille niemals zur Auffuchung von guten Speisen, pikanten Saucen, köstlichem Wein durch den darin bemerkten angenehmen Geschmack bestimmt worden, sich durch das Unbehagen von Hunger und Durst sofort zum Essen und Trinken jeder gesunden Nahrung, die ihm zur Hand ist, bestimmen, wenn auch vielleicht mit großer Gleichgültigkeit dagegen, worin sie bestehen mag. Und andererseits legt sich der Epikuräer auf das Studium, wenn Scham oder der Wunsch, sich seiner Geliebten zu empfehlen, ihm den Mangel irgend einer Art des Wissens unbehaglich machen. Wie ernstlich somit die Menschen es auch meinen, und wie ausdauernd sie nach Glück streben mögen, so können sie doch ein Gut, ein großes und anerkanntes Gut, klar vor Augen haben, ohne sich darum zu bekümmern, oder sich dadurch bewegen zu lassen, wenn sie glauben, ihr Glück ohne dessen Besitz vollständig erreichen zu können. Was dagegen den Schmerz anbetrifft, so erregt der stets ihr Interesse, sie können kein Unbehagen fühlen, ohne dadurch bewegt zu werden. Und deshalb, weil sie bei dem Mangel von allem und jedem, was sie für ihr Glück als notwendig ansehen, unbehaglich werden, beginnen sie ein Gut zu verlangen, sobald wie dasselbe zu ihrem Antheil des Glückes etwas beitragen zu können scheint.

§ 44. Warum das größte Glück nicht immer begehrt wird. — Soviel, denke ich, kann jeder an sich selbst und anderen

beobachten, daß das größere sichtbare Gut das Verlangen der Menschen nicht immer in Verhältniß der Größe erregt, worin es erscheint, und die es anerkanntermaßen hat, während jede kleine Beschwerde uns in Bewegung bringt und zu dem Versuch antreibt, sie los zu werden. Der Grund davon erhellt aus der Natur unseres Glückes und Unglückes selbst. Jeder gegenwärtige Schmerz, worin er auch bestehen möge, macht einen Teil unseres gegenwärtigen Unglücks aus, während zu keiner Zeit jedes mangelnde Gut einen notwendigen Teil unseres gegenwärtigen Glückes ausmacht, noch auch sein Mangel einen Teil unseres Unglücks. Wenn das der Fall wäre, so würden wir beständig und unendlich unglücklich sein, weil es unendlich viele Abstufungen des Glückes giebt, die nicht in unserem Besitze sind. Nach Beseitigung jedes Unbehagens genügt deshalb eine mäßige Portion von Gutem, um die Menschen für die Gegenwart zufriedenzustellen, und einige wenige Grade von Freude in einer Reihenfolge gewöhnlicher Genüsse bilden ein Glück, worin sie ein Genüge finden können. Verhielte sich dies nicht so, so könnte es keinen Raum geben für die gleichgültigen und augenscheinlich wertlosen Thätigkeiten, wozu unser Wille sich so oft bestimmen läßt, und womit wir willkürlicher Weise einen so großen Teil unseres Lebens vergeuden; eine Sorglosigkeit, die auf keine Weise mit einer beständigen Richtung des Willens oder Verlangens auf das größte wahrnehmbare Gut zusammen bestehen könnte. Um sich davon zu überzeugen, daß dies der Sachverhalt sei, brauchen, glaube ich, wenige Leute weit über ihre eigene Schwelle hinauszugehen. Freilich giebt es in diesem Leben nicht viele, deren Glück weit genug reicht, um ihnen eine beständige Folge mäßiger und gewöhnlicher Freuden ohne eine Beimischung von Unbehagen zu gewähren, und dennoch würden sie zufrieden sein, hier für immer zu verbleiben, obgleich sie nicht leugnen können, daß es möglicherweise nach diesem Leben einen Zustand ewig dauernder Freuden geben könne, die alles hier vorhandene Gute weit überträfen. Ja, sie müssen einsehen, daß die Möglichkeit hiervon größer ist, als die, das bißchen Ehre, Reichthum oder Vergnügen zu erlangen und zu behalten, wonach

sie streben, und um derentwillen sie jenen ewigen Zustand vernachlässigen; dennoch aber, in voller Erkenntnis dieses Unterschiedes, überzeugt von der Möglichkeit eines vollkommenen, sicheren und dauernden Glückes in einem künftigen Leben und mit der klaren Einsicht, daß ein solches hinieden nicht zu finden ist, während sie ihr Glück auf die geringen Genüsse oder Zwecke dieses Lebens einschränken und die Freuden des Himmels nicht als einen notwendigen Bestandteil desselben ansehen, wird ihr Verlangen durch dieses augenscheinlich größere Gut nicht angeregt, und ihr Wille zu keiner Handlung um es zu erreichen, oder keinem Versuch hiezu bestimmt.

§ 45. Warum es den Willen nicht bewegt, wenn es nicht begehrt wird. — Die alltäglichen Bedürfnisse unseres Lebens füllen einen großen Teil desselben mit dem Unbehagen des Hungers und Durstes, der Hitze und Kälte, der Ermüdung durch Arbeit und der Schläfrigkeit zc. in beständigem Wechsel aus. Nehmen wir dazu, von zufälligen Beschädigungen abgesehen, alles eingebildete Unbehagen (wie die Gelüste nach Ehre, Macht, Reichthum zc.), welches durch Mode, Beispiel und Erziehung erworbene Sitten in uns befestigt haben, und tausend andere unregelmäßige Begierden, die uns durch Gewohnheit zur anderen Natur geworden sind, so werden wir finden, daß nur ein sehr kleiner Teil unseres Lebens von diesen Unbehaglichkeiten frei genug ist, um uns für die Anziehung des entfernteren abwesenden Guten empfänglich werden zu lassen. Wir sind selten gemächlich und frei genug von der Beunruhigung durch unsere natürlichen oder angenommenen Begierden, vielmehr nimmt eine ununterbrochene Folge von Unbehaglichkeiten aus dem von den natürlichen Bedürfnissen und den erworbenen Gewohnheiten aufgehäuften Vorrat wechselweise den Willen in Beschlag, und kaum ist eine Handlung abgemacht, wozu wir durch eine solche Willensbestimmung angetrieben worden, als auch schon ein anderes Unbehagen bereit ist, uns in Thätigkeit zu versetzen. Denn, da wir durch die Beseitigung gefühlter und gegenwärtig drückender Leiden aus dem Unglück herauskommen, und folglich damit den ersten Schritt

thun, der zum Glücke führt, so wird das abwesende Gute, welches — obwohl bedacht, zugegeben und einleuchtend — doch als abwesend keinen Theil jenes Unglücks ausmacht, beiseite geschoben, um für die Entfernung jener gefühlten Unbehaglichkeiten freie Bahn zu schaffen, bis gehörige und wiederholte Betrachtung desselben es unserem Gemüthe näher gebracht, einen Vorschmack davon gegeben, und in uns ein Verlangen danach erweckt hat, das, weil es anfängt, einen Theil unseres gegenwärtigen Unbehagens auszumachen, gleichen Anspruch mit den übrigen auf Befriedigung hat, und so nach Maßgabe seiner Größe und Schwere an seiner Stelle zur Bestimmung des Willens gelangt.

§ 46. Gehörige Erwägung erregt Verlangen. — Somit steht es in unserer Macht durch gehörige Überlegung und Prüfung eines vorgestellten Gutes unser Verlangen in einem richtigen Verhältnisse zu dem Werte desselben zu erregen, wodurch es zu seiner Zeit und an seinem Orte dazu gelangen mag, auf den Willen einzuwirken und erstrebt zu werden. Denn ein Gut, so einleuchtend und zugestandenemassen groß es auch sein mag, berührt doch unsern Willen nicht, so lange es in unserem Gemüthe kein Verlangen erregt, und uns seinen Mangel dadurch unbehaglich gemacht hat; wir befinden uns nicht innerhalb des Kreises seiner Wirksamkeit, indem unser Wille nur durch die uns gegenwärtigen Unbehaglichkeiten bestimmbar ist, die (so lange wir solche haben) immer einen Reiz ausüben, und auf der Stelle bereit sind, dem Willen seine nächste Bestimmung zu geben, indem das Schwanken des Gemüthes, wenn ein solches überhaupt stattfindet, sich nur darauf bezieht, welches Verlangen zuerst befriedigt, welches Unbehagen zuerst beseitigt werden soll. Daraus ergibt sich, daß, so lange in unserem Gemüthe noch irgend ein Unbehagen, irgend ein Verlangen übrigbleibt, für das Gute bloß als solches kein Raum gelassen ist, um an den Willen zu gelangen, oder ihn auf irgend eine Weise zu bestimmen. Weil, wie gesagt, der erste Schritt bei unseren Bestrebungen nach Glück darin besteht, ganz aus dem Bereich des Unglücks hinauszugelangen, und von diesem nichts mehr zu fühlen, so kann der Wille

für nichts anderes Zeit übrighaben, bevor jedes uns fühlbare Unbehagen vollkommen beseitigt ist, und daß wir davon jemals in dieser Welt freikommen sollten, ist bei der Menge von Bedürfnissen und Begierden, womit wir in diesem unvollkommenen Zustande behaftet sind, wenig wahrscheinlich.

§ 47. Das Vermögen, die Verfolgung irgend eines Wunsches aufzuschieben, schafft für die Überlegung Raum. — Da eine große Anzahl von Unbehaglichkeiten beständig in unserem Innern einen Reiz ausübt, und den Willen zu bewegen sucht, so ist es, wie ich gesagt habe, natürlich, daß die größte und dringendste den Willen zu den nächsten Handlungen bestimmen müßte, und das thut sie auch meistens, jedoch nicht immer. Denn, da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Macht hat, die Vollziehung und Befriedigung einer jeden seiner Begehrungen aufzuschieben, und dies mit allen nacheinander zu thun,*) so steht es ihm frei, ihre Gegenstände in Betracht zu ziehen, sie allseitig zu prüfen und gegeneinander abzuwägen. Hierin liegt die Freiheit des Menschen, und aus der

*) Diese Macht des menschlichen Geistes beruht auf dem, was nach der Anmerkung zu Kapittel X, § 10, den Unterschied des Menschen vom Tiere ausmacht, nämlich auf der Fähigkeit des ersteren, seinen Intellekt oder dessen sogen. Organ, sein großes Gehirn, willkürlich zu gebrauchen. Diese Willkür erstreckt sich auch auf die Einwirkungen, welche die im Bewußtsein auftretenden Wahrnehmungen, Vorstellungen und Gedanken als Motive auf den Willen auszuüben die Tendenz haben; der menschliche Wille kann sich dieser Einwirkungen in gewissem Maße erwehren, namentlich sie zeitweilig suspendieren, und nach Gegenmotive, die latent im Bewußtsein ruhen möchten, suchen. Ja, es kann bei dem Menschen schon der bloße Wunsch, sich der Unabhängigkeit seines Willens von einem sich anbietenden Motive zu vergewissern, zum entscheidenden Gegenmotive werden. Das Tier kann in diesem Sinne nicht deliberieren, es schwankt in seinem Entschlusse nur, wenn sich ihm in dem jeweilig als Wahrnehmung, Erinnerung u. unmittelbar gegenwärtigen Inhalt seines Bewußtseins zwei nahezu gleich starke, aber entgegengesetzte Willensmotive darbieten. Die Fähigkeit zur Deliberation, worin Locke mit Recht die sogen. Willensfreiheit des Menschen setzt, führt aber auch bei diesem niemals zu einem motivlosen Willen.

Unterlassung ihres richtigen Gebrauches entsteht die ganze Mannigfaltigkeit von Mißgriffen, Irrthümern und Fehlern, worin wir bei unserer Lebensführung und unserm Streben nach Glück verfallen, indem wir unsern Willensentschluß übereilen, und uns zu früh, vor gehöriger Prüfung, auf das Handeln einlassen. Um dem vorzubeugen, haben wir die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Verlangens zu suspendieren, wie jedermann täglich in sich selber erproben mag. Dies scheint mir die Quelle aller Freiheit zu sein, hierin scheint das zu bestehen, was man (meiner Meinung nach unpassenderweise) Willensfreiheit nennt. Denn während dieser Suspension eines Verlangens, bevor der Wille zum Handeln bestimmt und die (hierauf folgende) Handlung vollzogen wird, haben wir Gelegenheit, den guten oder bösen Charakter dessen, was wir zu thun im Begriff sind, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurtheilen; und wenn wir nach gehöriger Prüfung unser Urtheil gefällt haben, so haben wir unsere Pflicht erfüllt, haben alles gethan, was wir bei unserem Streben nach Glück thun können oder müssen, und es ist kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit unserer Natur, wenn wir dem Endergebnis einer ehrlichen Untersuchung gemäß verlangen, wollen und handeln.

§ 48. Durch unser eigenes Urtheil bestimmt werden, ist keine Schranke für die Freiheit. — Hierin liegt so wenig eine Beschränkung oder Verringerung der Freiheit, daß es vielmehr gerade deren Ausübung und Verwertung ausmacht; es ist keine Schmälderung, sondern der Endzweck und Gebrauch unserer Freiheit, und je weiter wir von einem solchen Bestimmtworden entfernt sind, um so näher sind wir dem Elend und der Knechtschaft. Eine vollkommene Gleichgültigkeit im Gemüthe, das durch unser letztes Urtheil über die voraussichtlich guten oder bösen Folgen unserer Wahl nicht bestimmbar wäre, würde so wenig ein Gewinn und ein Vorzug für ein intelligentes Wesen sein, daß es vielmehr eine ebenso große Unvollkommenheit wäre, wie andererseits der Mangel einer Indifferenz zwischen dem Handeln und Nichthandeln, bis die Entscheidung des Willens erfolgt, eine solche

sein würde. Ein Mann hat die Freiheit, seine Hand bis an seinen Kopf zu erheben, oder sie ruhig liegen zu lassen, beides ist ihm gleich gut möglich, und es wäre eine Unvollkommenheit an ihm, wenn ihm die Macht dazu fehlte, wenn ihm diese Indifferenz entzogen wäre. Aber es würde eine ebenso große Unvollkommenheit sein, wenn er dieselbe Gleichgültigkeit dagegen hätte, ob er die Erhebung seiner Hand oder ihr ruhiges Liegenbleiben vorziehen solle, falls er dadurch seinen Kopf oder seine Augen gegen einen voraussichtlichen Schlag schützen könnte; es ist ebensogut eine Vollkommenheit, daß das Verlangen oder das Vermögen etwas vorzuziehen durch das Gute bestimmt werde, als daß das Vermögen zu handeln durch den Willen bestimmt werde, und je gewisser dieses Bestimmtwerden ist, um so größer ist die Vollkommenheit. Ja, wenn wir durch irgend etwas anderes bestimmt würden als durch das Endergebnis, wozu unser eigener Geist gelangt, indem er die guten oder bösen Seiten einer Handlung beurtheilt, dann wären wir nicht frei, weil der Endzweck unserer Freiheit gerade darin besteht, daß wir das von uns gewählte Gut erlangen. Und deshalb steht jeder vermöge seiner Natur als intelligentes Wesen unter der Nothwendigkeit, in seinem Wollen durch seine eigenen Gedanken und sein Urtheil zu dem bestimmt zu werden, was für ihn das Beste zu thun ist, sonst würde er der Bestimmung durch einen anderen als ihn selbst unterliegen, was ein Mangel an Freiheit wäre. Und leugnen, daß der Wille eines Menschen bei jedem Bestimmtwerden seinem eignen Urtheil folge, heißt behaupten, daß sein Wollen und Handeln auf einen Endzweck gerichtet seien, den er zu eben der Zeit, wo er ihn will und demgemäß handelt, nicht erreichen wolle. Denn, wenn er ihn in seinem gegenwärtigen Denken jedem anderen vorzieht, so ist klar, daß er ihn jetzt höher schätzt und lieber erreichen will, als jeden anderen, es wäre denn, daß er ihn zu gleicher Zeit erreichen und nicht erreichen, wollen und nicht wollen könnte; ein offenbar unzulässiger Widerspruch!

§ 49. Die freiesten der handelnden Wesen sind auf solche Weise bestimmt. — Wenn wir auf jene höheren Wesen

über uns hinblicken, die vollkommenes Glück genießen, so können wir mit Grund annehmen, daß sie bei ihrer Wahl des Guten fester bestimmt sind als wir, und doch haben wir keine Ursache, sie für weniger glücklich oder weniger frei zu halten als uns selbst. Und wenn es sich für solche arme endliche Geschöpfe, wie wir sind, geziemte, ein Urtheil darüber auszusprechen, was die unendliche Weisheit und Güte thun könne, so denke ich dürften wir sagen, daß Gott selbst nicht wählen könne, was nicht gut sei; die Freiheit des Allmächtigen hindert nicht, daß er durch das, was am besten ist, bestimmt werde.

§ 50. Darin, daß wir beständig zum Streben nach Glück bestimmt sind, liegt keine Schmälerung der Freiheit. — Um aber diesen mißverstandenen Teil der Freiheit in das rechte Licht zu stellen, möchte ich fragen: würde wohl irgend jemand deshalb ein Dummkopf sein wollen, weil ein solcher weniger durch weise Überlegungen bestimmt wird, wie ein kluger Mann? Verdient es den Namen der Freiheit, daß es einem unbenommen ist, den Narren zu spielen, und sich selber Schande und Unglück zuzuziehen? Wenn die Freiheit darin besteht, sich der Leitung durch die Vernunft zu entziehen, und der Beschränkung durch Prüfung und Urtheil entledigt zu sein, die uns davon abhält, das Schlimmere zu wählen oder zu thun, wenn das die wahre Freiheit ist, dann sind Tolle und Narren die einzigen freien Leute; allein ich glaube keiner, der nicht schon toll ist, wird um einer solchen Freiheit willen wünschen, toll zu werden. In dem beständigen Verlangen nach Glück und in der Notwendigkeit, die es uns auferlegt, um dessentwillen thätig zu werden, sieht, denke ich niemand eine Schmälerung der Freiheit, oder wenigstens keine beklagenswerte. Der allmächtige Gott selbst muß notwendigerweise glücklich sein, und je mehr dies auch für ein intelligentes Wesen gilt, um so näher kommt es der unendlichen Vollkommenheit und Glückseligkeit. Damit wir kurzichtigen Creaturen uns in diesem Stande der Unwissenheit nicht über das wahre Glück irren, ist uns die Kraft verliehen, jedes besondere Verlangen zu suspendieren und davon abzuhalten, den Willen zu bestimmen und uns

in Handlungen zu verwickeln. Das heißt stillstehen, wo wir über den Weg nicht hinlänglich sicher sind; überlegen heißt soviel wie einen Führer zu Räte ziehen. Wenn der Wille sich nach vorgängiger Untersuchung entscheidet, so folgt er der Anweisung des Führers, und in dessen Macht es steht, der Leitung einer solchen Entscheidung gemäß zu handeln oder nicht zu handeln, der ist ein mit Freiheit thätiges Wesen; ein solches Bestimmtwerden schmälert die Macht nicht, worin die Freiheit besteht. Wenn jemandem seine Fesseln abgenommen, und die Gefängnisporten geöffnet werden, so ist er vollkommen in Freiheit gesetzt, weil er entweder fortgehen oder bleiben kann, wie es ihm am besten gefällt, obgleich er wegen der Dunkelheit der Nacht, oder schlechten Wetters, oder des Mangels einer anderen Unterkunft sich bestimmt fühlen mag, das Bleiben vorzuziehen. Er hört nicht auf, frei zu sein, obgleich das Verlangen nach einer dort zu habenden Bequemlichkeit seine Wahl schlechthin bestimmt, und ihn veranlaßt, in seinem Gefängnisse zu bleiben.

§ 51. Die Nothwendigkeit, nach wahrem Glück zu streben, ist die Grundlage der Freiheit. — Wie deshalb die höchste Vollkommenheit der intellektuellen Natur in einem sorgfältigen und unablässigen Streben nach wahrem und dauerhaftem Glück liegt, so ist die Sorgfalt, womit wir uns selbst davor hüten, nicht ein eingebildetes Glück für das wirkliche zu halten, die notwendige Grundlage unserer Freiheit. Je fester wir an das unveränderliche Streben nach Glück im allgemeinen gebunden sind, was unser größtes Gut ist, und worauf als solches unsere Wünsche beständig gerichtet sind, um so freier sind wir von irgend welchem notwendigen Bestimmtwerden unseres Willens zu einer einzelnen Handlung, und von einer notwendigen Nachgiebigkeit gegen unser auf ein einzelnes Gut, was augenblicklich den Vorzug zu verdienen scheint, gerichtetes Verlangen, bis wir hinlänglich geprüft haben, ob es zu unserm wirklichen Glück beitrugen kann, oder damit unvereinbar ist; und deshalb sind wir so lange, bis wir aus dieser Untersuchung so viel Aufklärung gewonnen haben, wie das Gewicht der Sache und die Natur des Falles er-

fordern, durch die Nothwendigkeit, das wahre Glück als unser größtes Gut vorzuziehen und zu erstreben, gezwungen, die Befriedigung unserer Begierden in einzelnen Fällen aufzuschieben.

§ 52. Weshalb sie das ist. — Dies ist der Angelpunkt, worauf sich die Freiheit intellektueller Wesen bei ihrem unausgesetzten Bemühen und beständigen Streben nach wahrem Glück dreht, daß sie dieses Bestreben in den einzelnen Fällen so lange suspendieren können, bis sie sich umgesehen und darüber unterrichtet haben, ob das besondere Ding, welches augenblicklich vorgestellt oder begehrt wird, auf dem Wege zu ihrem Hauptziele liegt, und wirklich einen Teil von dem ausmacht, worin ihr größtes Gut besteht; denn die Neigung und das Streben ihrer Natur zum Glücke ist eine Nötigung und ein Beweggrund für sie, sich vor Irrthümern darüber oder seinem Verfehlen zu hüten, und veranlaßt sie somit nothwendig zur Vorsicht, Überlegung und Sorgfalt bei der Leitung ihrer einzelnen Handlungen, die das Mittel zu seiner Erreichung bilden. Jede Nothwendigkeit, die uns bestimmt, nach wahrer Glückseligkeit zu streben, eben dieselbe veranlaßt mit gleicher Kraft Aufschub, Überlegung und Untersuchung eines jeden der aufeinander folgenden Wünsche, ob nicht seine Befriedigung unser wahres Glück beeinträchtigen und uns von dem Wege dazu ableiten werde. Hierin scheint mir das große Vorrecht der endlichen intellektuellen Wesen zu bestehen, und ich wünschte, es würde wohl erwogen, ob nicht die Hauptquelle und die Bethätigung aller Freiheit, die die Menschen besitzen, deren sie fähig sind, und die ihnen von Nutzen sein kann, und das, wovon der Gang ihrer Handlungen abhängt, darin zu finden ist, daß sie ihre Begehrunen suspendieren und sie an der Bestimmung ihres Willens zu irgend einer Handlung so lange verhin dern können, bis sie die guten und bösen Folgen derselben hinlänglich und redlich in dem Maße geprüft haben, wie das Gewicht der Sache es erforderlich macht. Dazu sind wir imstande, und wenn wir dies gethan haben, so haben wir unsere Pflicht erfüllt, und alles gethan, was in unserer Macht steht, wie auch in der That alles, was nötig ist. Denn da der Wille ein Wissen vor-

aussetzt, um seine Wahl zu lenken, und wir nicht mehr thun können, als unseren Willen unentschieden zu erhalten, bis wir das Gute und Üble in unserem Begehren geprüft haben, so erfolgt alles, was weiterhin geschieht, in einer Kette von aneinander geknüpften Konsequenzen, die alle von der letzten Entscheidung unseres Urtheils abhängen, und es steht in unserer Macht, ob diese auf einen hastigen und eifertigen Überblick oder auf eine gehörige und reifliche Prüfung hin eintreten soll, da die Erfahrung uns zeigt, daß wir in den meisten Fällen die sofortige Befriedigung irgend eines Verlangens aufzuschieben imstande sind.

§ 53. Die Beherrschung unserer Leidenschaften ist der wahre Fortschritt in der Freiheit. — Wenn aber (wie das zuweilen vorkommt) eine ungewöhnlich starke Aufregung unser ganzes Gemüth ergreift, z. B. wenn der Schmerz der Folter, ein stürmisches Unbehagen wie aus Liebe, Zorn, oder irgend einer anderen heftigen Leidenschaft, die mit uns durchgeht, uns keine Freiheit der Überlegung gestattet, und wir über unsern eignen Geist nicht Herrschaft genug besitzen, um gründlich zu erwägen und unparteiisch zu prüfen, so wird Gott, der unsere Gebrechlichkeit kennt, mit unserer Schwäche Mitleid hat, und von uns nicht mehr verlangt, als in unseren Kräften steht, und sieht, was wir vermochten und was nicht, wie ein gütiger und barmherziger Vater urtheilen. Da jedoch die rechte Führung unseres Lebenswandels zum wahren Glücke davon abhängt, daß wir es vermeiden, unsern Wünschen zu rasch nachzugeben, und unsere Leidenschaften mäßigen und im Zügel halten, so daß unser Verstand frei prüfen, und die Vernunft unbefangen ihr Urtheil abgeben könne, so sollten wir dies zu dem hauptsächlichsten Gegenstande unserer Sorge und Anstrengung machen. Hierbei sollten wir uns Mühe geben, den Geschmack unseres Gemüthes dem wahren inneren Wert oder Unwert der Dinge anzupassen, und nichts, was ein großes und schwer wiegendes Gut anerkanntermaßen ist, oder vielleicht sein mag, unsern Gedanken entfallen lassen, ohne daß ein Geschmack dafür, ein Verlangen danach zurückbleibe, bis wir durch gehörige Erwägung seines wahren Wertes in unserem Ge-

müht ein dementprechendes Verlangen erweckt haben, und uns der Mangel seines Besitzes oder die Furcht seines Verlustes unbehaglich geworden sind. Und wie weit dies in eines jeden Macht steht, kann jeder leicht erproben, indem er für sich selbst Beschlüsse solcher Art faßt, daß er sie innehalten kann. Auch möge niemand sagen, daß er seine Leidenschaften nicht beherrschen und sie nicht daran hindern könne, auszubrechen und ihn zur That fortzutreiben, denn, was er vor einem Fürsten oder einer hochgestellten Person thun kann, das kann er auch, wenn er nur will, für sich allein oder in der Gegenwart Gottes.

§ 54. Wie es zugeht, daß die Menschen verschiedene Wege einschlagen. — Aus dem Gesagten ist es leicht, Auskunft darüber zu erteilen, wie es zugeht, daß der Wille der Menschen, obgleich alle nach Glück verlangen, sie nach so entgegengesetzten Richtungen hin führt, und folglich einige von ihnen zu dem, was übel ist. Und hierüber sage ich, daß aus der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit dessen, was die Menschen in dieser Welt wählen, nicht folgt, daß sie nicht alle nach dem Guten strebten, sondern daß dieselbe Sache nicht für jedermann gleichmäßig gut ist. Diese Mannigfaltigkeit der Bestrebungen zeigt, daß nicht jedermann sein Glück in dieselbe Sache setzt, oder denselben Weg dazu einschlägt. Wenn alle Interessen des Menschen auf dieses Leben beschränkt wären, dann würde der Grund dafür, weshalb der eine dem Studium und der Wissenschaft, der andere der Falkenbeize und der Hetzjad obläge, weshalb der eine Luxus und Ausschweifung, der andere Mäßigkeit und Wohlhabenheit vorzöge, nicht darin liegen, daß nicht jeder von ihnen sein eigenes Glück im Auge hätte, sondern darin, daß sie ihr Glück in verschiedene Dinge setzten. Und somit war es eine richtige Antwort, die der Arzt seinem Patienten mit schlimmen Augen gab: „wenn Sie mehr Vergnügen an dem Geschmack des Weines finden als an dem Gebrauch Ihres Gesichts, dann ist der Wein gut für Sie; ist aber das Vergnügen des Sehens für Sie größer als das des Trinkens, dann taugt der Wein nichts.“

§ 55. Es gibt einen verschiedenen Geschmack für das Ge-

mit sowohl wie für den Gaumen, und der Versuch, alle Menschen durch Reichtum oder Ruhm (worin doch manche ihr Glück setzen) zu erfreuen, würde ebenso vergeblich sein wie der, den Hunger aller Menschen mit Käse oder Hummern zu stillen, die zwar für manche eine sehr angenehme und köstliche Speise abgeben, für andere dagegen äußerst ekelhaft und widerlich sind; und viele Leute würden mit gutem Grunde das Kneifen eines hungrigen Magens solchen Gerichten vorziehen, die ein Festschmaus für andere sind. Daher kam es, denke ich, daß die Philosophen des Alterthums vergebens untersuchten, ob das summum bonum in Reichtümern oder in sinnlichen Genüssen, oder in der Tugend, oder im Nachdenken bestehe. Und es wäre ebenso vernünftig gewesen, wenn sie darüber disputiert hätten, ob Äpfel, Pflaumen oder Nüsse am besten schmeckten, und sich nach ihrem Urtheil hierüber in Schulen geteilt hätten. Denn, wie die Annehmlichkeit von Geschmacksempfindungen nicht auf den Dingen selbst beruht, sondern darauf, daß sie diesem oder jenem besonderen Gaumen zusagen, wobei große Mannigfaltigkeit besteht, so liegt das größte Glück in dem Besitz solcher Dinge, die am meisten Vergnügen machen, und in der Abwesenheit solcher, die irgendwie Unruhe oder Schmerz verursachen. Das aber sind für verschiedene Leute sehr verschiedene Dinge. Wenn die Menschen also nur in diesem Leben auf etwas hoffen, nur in diesem Leben etwas genießen können, so ist es nicht seltsam oder unvernünftig, daß sie ihr Glück zu erreichen suchen, indem sie alle Dinge vermeiden, die ihnen hier Unbehagen verursachen, und alle erstreben, die ihnen Vergnügen machen; und es ist nicht zu verwundern, wenn sich dabei Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ergiebt. Denn, wenn es keine Aussicht über das Grab hinaus giebt, so ist der Schluß gewiß richtig: „laßt uns essen und trinken“, laßt uns genießen, was uns erfreut, „denn morgen sind wir todt“. Dies, meine ich, kann dazu dienen, uns den Grund zu zeigen, weshalb die Wünsche der Menschen, obgleich sie alle auf das Glück gerichtet sind, doch nicht von demselben Gegenstande angezogen werden. Die Menschen mögen verschiedene Dinge wählen und doch alle eine

richtige Wahl treffen, wenn wir sie nur wie eine Schar armer Insekten betrachten, wovon einige Bienen sind, die sich an Blumen und deren Süßigkeit erfreuen, andere Mistkäfer, die sich an anderen Speisearten erquicken, und die, nachdem sie den Genuß hievon einen Sommer über gehabt haben, ihr Dasein beschließen und für immer aufhören zu existieren.

§ 56. Wie die Menschen dazu kommen, schlecht zu wählen. — Wohl erwogen, werden uns diese Dinge, glaube ich, einen klaren Einblick in den Stand der menschlichen Freiheit gewähren. Klar ist, daß die Freiheit in einer Macht besteht, etwas zu thun oder nicht zu thun, zu handeln oder das Handeln zu unterlassen, je nachdem wir wollen. Das läßt sich nicht leugnen. Weil dies aber nur die Handlungen eines Menschen zu betreffen scheint, die auf sein Wollen erfolgen, so wird weiter gefragt: „ob er die Freiheit habe, zu wollen oder nicht zu wollen?“ Und hierauf haben wir geantwortet, daß er in den meisten Fällen nicht die Freiheit habe, jedes Wollen zu unterlassen, er muß einen Willensakt ausüben, wodurch die vorgestellte Handlung ausgeführt wird oder unvollzogen bleibt. Gleichwohl giebt es einen Fall, worin der Mensch hinsichtlich des Wollens Freiheit hat, nämlich bei der Wahl eines noch fernliegenden Gutes als eines zu verfolgenden Endzwecks. Hier kann er den Akt seiner Wahl, wobei er für oder gegen die vorgestellte Sache bestimmt wird, so lange aufschieben, bis er geprüft hat, ob sie wirklich an sich und durch ihre Folgen von der Beschaffenheit ist, daß sie ihn glücklich machen werde oder nicht. Denn, wenn er sie einmal gewählt hat, und sie dadurch ein Teil seines Glückes geworden ist, so erregt sie Verlangen, und das verursacht ihm ein seiner Stärke entsprechendes Unbehagen, wodurch sein Wille bestimmt und er dazu angetrieben wird, bei jeder sich darbietenden Gelegenheit den Gegenstand seiner Wahl thatsächlich zu erstreben. Und hier können wir einsehen, wie es zugeht, daß jemand mit Recht in Strafe verfallen mag, obgleich es gewiß ist, daß bei allen einzelnen von ihm gewollten Handlungen sein Wille auf das gerichtet ist und notwendig gerichtet sein muß, was er jederzeit für gut hält. Denn, obgleich sein Wille immer

durch das bestimmt wird, was nach dem Urtheil seines Verstandes gut ist, so entschuldigt ihn dies doch nicht, weil er durch eine übereilte, aus eigenem Antriebe vollzogene Wahl sich selbst falsche Maßstäbe für gut und schlecht aufgedrängt hat, die, so falsch und trügerisch sie auch sein mögen, doch auf sein ganzes künftiges Verhalten denselben Einfluß äußern, als wenn sie die wahren und richtigen wären. Er hat seinen eigenen Gaumen verdorben und trägt selbst die Verantwortung dafür, wenn Krankheit und Tod darauf folgen. Das ewige Gesetz und die Natur der Dinge dürfen keine Abänderung erleiden, um seiner schlecht geleiteten Wahl zu entsprechen. Wenn die Vernachlässigung oder der Mißbrauch der ihm vergönnten Freiheit, zu prüfen, was thatsächlich und wahrhaft zu seinem Glück beitragen könne, ihn irre führt, so sind die daraus sich ergebenden üblen Folgen seiner eigenen Wahl zuzuschreiben. Er hatte die Macht, seine Entscheidung aufzuschieben; sie war ihm gegeben, damit er prüfen, für sein eigenes Glück Sorge tragen, und sich vor Täuschungen hüten möge. Und in einer Sache von so großem und naheliegendem Interesse konnte er niemals das Urtheil fällen, daß es besser sei, getäuscht als nicht getäuscht zu werden.

Aus dem Gesagten wird uns auch der Grund davon erkennbar, weshalb die Menschen in dieser Welt verschiedene Dinge vorziehen, und das Glück auf entgegengesetzten Wegen zu erreichen suchen. Weil jedoch die Menschen da, wo es sich um Glück und Unglück handelt, immer beharrlich sind und es ernsthaft meinen, so bleibt noch die Frage übrig, wie sie oft dazu kommen, das Schlechtere dem Besseren vorzuziehen und das zu wählen, was sie ihrem eigenen Geständnis zufolge unglücklich gemacht hat?

§ 57. Um uns die mannigfachen und entgegengesetzten Wege zu erklären, die von den Menschen eingeschlagen werden, obwohl das Ziel aller ist, glücklich zu sein, müssen wir den Ursprung der verschiedenen Arten des Unbehagens in Betracht ziehen, die den Willen bei dem Vorzug jeder willkürlichen Handlung bestimmen.

1. Aus körperlichem Leiden. — Einige davon entspringen aus Ursachen, die nicht in unserer Macht stehen, wozu häufig die

Körperlichen Schmerzen aus Mangel, Krankheit oder äußeren Verletzungen wie durch die Folter etc. gehören, die, wenn sie gegenwärtig und heftig sind, meistens gewaltsam auf den Willen einwirken, und den Lebenslauf der Menschen von Tugend, Frömmigkeit und Religion und allem, was sie früher als einen Weg zum Glücke ansahen, ablenken, indem keiner den Versuch macht, oder aus Mangel an Übung keiner instande ist, durch die Betrachtung eines entfernten und zukünftigen Gutes in sich ein Verlangen danach zu erregen, was stark genug wäre, das von ihm bei jenen körperlichen Qualen empfundene Unbehagen aufzuwiegen, und seinen Willen standhaft bei der Wahl solcher Handlungen zu erhalten, die zu künftiger Glückseligkeit hinleiten. Ein benachbartes Land ist vor kurzem ein tragischer Schauplatz gewesen, von dem wir Beispiele hernehmen könnten, wenn es deren noch bedürfte, und die Welt nicht in allen Ländern und zu allen Zeiten Belege genug zur Bestätigung der landläufigen Bemerkung: *necessitas cogit ad turpia* darböte, so daß wir vielen Grund zu der Bitte haben: „führe uns nicht in Versuchung.“

2. Aus verkehrten Begierden, die aus falschen Urteilen entspringen. — Andere Arten des Unbehagens entspringen aus unserem Verlangen nach einem abwesenden Gute, welches Verlangen stets von dem Urtheil, das wir darüber fällen, und dem Geschmack, den wir dafür haben, abhängt und im Verhältniß zu diesen steht, während wir geneigt sind, in beiden auf verschiedene Art und zwar durch unsere eigene Schuld mißleitet zu werden.

§ 58. Unser Urtheil über ein gegenwärtiges Gut oder Übel ist immer richtig. — An erster Stelle will ich die von den Menschen über ein künftiges Gut oder Übel gefällten falschen Urtheile in Betracht ziehen, wodurch ihre Begierden verleitet werden. Denn, was das gegenwärtige Glück oder Unglück anbelangt, so trifft, wenn dies allein in Betracht kommt, und alle Folgen außenvor bleiben, niemals jemand eine unrechte Wahl; er weiß, was ihm am besten gefällt, und das zieht er thatächlich vor. In ihrem gegenwärtigen Genuß sind die Dinge, was sie zu sein scheinen; das scheinbare und das wirkliche Gut sind in diesem

Fälle immer eins und dasselbe. Denn da der Schmerz oder die Freude gerade so groß sind, wie sie gefühlt werden, und nicht größer, so ist das gegenwärtige Gut oder Übel thatsächlich so groß, wie es zu sein scheint. Wäre deshalb jede unserer Handlungen in ihr selbst abgeschlossen, und zöge keine Folgen nach sich, so würden wir uns zweifellos bei unserer Wahl des Guten niemals irren, wir würden stets unfehlbar das Beste vorziehen. Wenn die Beschwerden eines ehrlichen Fleißes und des Verhungerns und Erfrierens uns zusammen vor die Augen gestellt wären, so würde niemand zweifeln, welche er zu wählen habe; wenn die Befriedigung einer Lust und die Freuden des Himmels jemandem gleichzeitig als gegenwärtiger Besitz dargeboten wären, so würde er bei seiner Wahlentscheidung nicht schwanken oder irren.

§ 59. Weil aber unsere willkürlichen Handlungen nicht alles Glück und Unglück, was von ihnen abhängt, unmittelbar bei ihrer Vollziehung mit sich führen, sondern die vorausgehenden Ursachen von Gutem und Üblem sind, was sie nach sich ziehen und uns zuführen, wenn sie selbst vergangen sind und aufgehört haben da zu sein: so blicken unsere Wünsche über unsere gegenwärtigen Genüsse hinaus, und leiten das Gemüt weiter auf das abwesende Gute hin gemäß dem Grade, in dem wir es für notwendig halten, um unser Glück zu begründen oder zu vermehren. Unsere Meinung von dieser Notwendigkeit ist es, die ihm seine Anziehungskraft giebt; ohne sie werden wir durch ein abwesendes Gut nicht bewegt. Denn bei dem beschränkten Maß von Empfänglichkeit, woran wir hier gewöhnt, und dessen wir uns nur bewußt sind, was uns den Genuß von nicht mehr als einer Freude zur Zeit gestattet, die, wenn alles Unbehagen beseitigt ist, so lange sie dauert, genügt, uns glauben zu machen, daß wir glücklich seien, wirkt nicht jedes entfernte Gut auf uns ein, selbst wenn es augenscheinlich ist, weil wir, da die gegenwärtige Schmerzlosigkeit und Freude für unser augenblickliches Glück genügen, keinen Wechsel zu riskieren wünschen, indem wir wegen unserer Zufriedenheit denken, daß wir schon glücklich seien, und das genug

ist; denn wer zufrieden ist, der ist glücklich. Sobald aber, wie irgend ein neues Unbehagen sich einstellt, ist dieses Glück gestört, und wir werden von neuem auf der Jagd nach Glück in Thätigkeit gesetzt.

§ 60. Aus einem falschen Urtheil darüber, was einen notwendigen Theil ihres Glückes ausmache. — Ihre Geneigtheit zu dem Schlusse, daß sie ohnedem glücklich sein könnten, ist deshalb eine Hauptursache dafür, daß die Menschen zu dem Verlangen des größten abwesenden Gutes nicht angeregt werden. Denn, während sie von diesem Gedanken beherrscht werden, bringen die Freuden eines künftigen Zustandes sie nicht in Bewegung, sie kümmern sich wenig darum, und machen sich deshalb keine Sorge, und der von solchen Wünschen nicht bestimmte Wille beschränkt sich auf die Verfolgung näherliegender Genüsse und die Beseitigung des Unbehagens, was er wegen des Mangels dieser und des Verlangens nach ihnen empfindet. Man verändere jedoch die Ansichten eines Menschen über diese Dinge, man lasse ihn einsehen, daß Tugend und Religion zu seinem Glück notwendig sind, man verschaffe ihm einen Blick in den künftigen Zustand der Seligkeit oder Verdammnis, und lasse ihn dort Gott sehen als den gerechten Richter, der bereit ist, „jedem das zu geben, was seinen Thaten entspricht, denen, die durch geduldiges Verharren in gutem Wandel nach Ruhm, Ehre und Unsterblichkeit streben, ewiges Leben, dagegen jeder Seele, die Böses thut, Zorn und Grimm, Qual und Angst“: dann, sage ich, werden für den, dem sich die Aussicht auf den verschiedenen Zustand vollkommenen Glückes oder Elends eröffnet hat, der alle Menschen nach diesem Leben erwartet, und von ihrem Betragen hier abhängt, die Maßstäbe für gut und übel, die seine Wahl lenken, gewaltig verändert. Denn, da nichts von den Freuden und Leiden dieses Lebens sich mit der ewigen Seligkeit oder dem maßlosen Elend einer unsterblichen Seele hernach irgendwie in Vergleich stellen läßt, so wird den in seiner Macht stehenden Handlungen ihr Vorzug nicht mehr gemäß den vergänglichen Freuden oder Leiden zu theil werden, die sie hier begleiten oder ihnen nachfolgen, sondern je

nachdem sie dazu dienen, jenes vollkommen dauerhafte Glück herzu-
nach sicherzustellen.

§ 61. Eine genauere Auskunft über falsche Urtheile. —
Um aber über das Elend, das die Menschen ungeachtet des ernst-
lichen Strebens aller nach Glück oft auf sich ziehen, genauere
Auskunft zu geben, müssen wir erwägen, wie es zugeht, daß sich
die Dinge unserem Begehren unter allerhand täuschendem An-
schein darstellen, und das geschieht, weil unser Urtheil sich verkehrt
über sie ausspricht. Um zu erkennen, wie weit sich dies erstreckt,
und was die falschen Urtheile verursacht, müssen wir bedenken, daß
die Dinge in einem doppelten Sinne für gut oder schlecht erklärt
werden.

1. Im eigentlichen Sinne gut oder schlecht sind einzig und
allein Freude oder Schmerz.

2. Weil aber nicht nur gegenwärtige Freuden und Schmer-
zen, sondern auch alles, was durch seine Wirksamkeit oder seine
Folgen uns solche späterhin zuziehen kann, ein geeignetes Object
für unsere Wünsche bildet, und ein mit Voraussicht begabtes
Wesen zu bewegen vermag, deshalb werden auch Dinge, die
Freude und Schmerz nach sich ziehen, als gut und übel betrachtet.

§ 62. Das verkehrte Urtheil, welches uns irreführt, und den
Willen oft nach der schlimmeren Seite greifen läßt, besteht in
einem falschen Bericht über die mancherlei Vergleichen jener
Dinge. Das verkehrte Urtheil, von dem ich hier rede, ist nicht die
Meinung, die der eine über den Entschluß eines anderen haben
mag, sondern das, dessen Verkehrtheit jeder selbst einräumen
muß. Denn, da ich es als ausgemacht betrachte, daß jedes in-
telligente Wesen thatsächlich nach seinem Glücke strebt, was in
dem Genuß von Freude ohne irgendwie beträchtliche Beimischung
von Unbehagen besteht, so ist es nur durch ein verkehrtes Urtheil
möglich, daß jemand freiwillig in seinen eigenen Trank eine bit-
tere Zuthat setzen, oder etwas in seiner Macht Stehendes unter-
lassen sollte, was zu seiner Befriedigung und zur Vervollständi-
gung seines Glückes gereichen würde. Ich will hier von keinem
solchen Mißgriff reden, der die Folge eines unvermeidlichen, den

Namen eines falschen Urtheils kaum verdienenden Irrthums ist, sondern von einem derartig verkehrten Urtheil, daß jeder selbst es dafür erkennen muß.

§ 63. Beim Vergleich des Gegenwärtigen und Zukünftigen. — Wenn demnach, wie gesagt worden, bei gegenwärtigen Freuden und Schmerzen das Gemüt sich niemals darüber irrt, was wirklich gut oder übel ist, so ist auch die größere Freude oder der größere Schmerz thatsächlich gerade so, wie er erscheint. Obgleich aber gegenwärtige Freuden und Leiden ihren Unterschied und ihre Abstufungen so deutlich zeigen, daß für einen Irrthum kein Raum übrigbleibt, so fällen wir doch, wenn wir gegenwärtige Freuden oder Leiden mit künftigen vergleichen (was bei den wichtigsten Willensentscheidungen gewöhnlich der Fall ist), über sie oft verkehrte Urtheile, indem wir sie von Stellungen in verschiedener Entfernung aus abmessen. Objekte, die unserm Auge nahe sind, werden leicht für größer gehalten als andere von größerem Umfange, die sich in weiterer Entfernung befinden, und ebenso verhält es sich mit Freuden und Leiden; das Gegenwärtige bekommt leicht die Oberhand und alles Entferntere befindet sich bei der Vergleichung im Nachtheil. So sind die meisten Menschen wie verschwenderische Erben geneigt, ein Weniges in der Hand für besser zu halten als die Aussicht auf eine große Summe, und verzichten deshalb gegen den Besitz geringfügiger Dinge auf den Anfall von viel bedeutenderen. Daß dies ein falsches Urtheil ist, muß jedermann zugeben, sein Vergnügen möge bestehen, worin es wolle, weil das Zukünftige sicher gegenwärtig werden, und sich dann, wenn ihm der Vortheil der Nähe ebenfalls zukommt, in seiner vollen Größe zeigen, und den selbst verschuldeten Irrthum dessen aufdecken wird, der es nach ungleichem Maßstabe beurtheilte. Wäre das Vergnügen des Trinkens in demselben Augenblick, worin jemand sein Glas absetzt, von dem kranken Magen und dem schmerzenden Kopfe begleitet, die bei manchen Leuten wenige Stunden hernach sicher folgen, so glaube ich, würde niemand, so viel Freude ihm seine Becher auch machen mögen, unter diesen Bedingungen jemals Wein seine

Lippen berühren lassen, den er gleichwohl täglich verschluckt, indem die schlimme Seite nur wegen der Täuschung durch einen kleinen Zeitunterschied gewählt wird. Wenn aber Freude oder Schmerz durch einen Abstand von nur wenigen Stunden so vermindert werden können, wie viel mehr wird das durch eine größere Entfernung für jemanden geschehen, der nicht durch ein richtiges Urtheil das thun will, was die Zeit bewirkt, nämlich sich das Entfernte nahe bringen, es als gegenwärtig betrachten, und so seine wahre Größe ermessen. Dies ist der Weg auf dem wir uns mit Rücksicht auf Freude und Schmerz überhaupt oder auf die wahren Grade des Glückes oder Elends gewöhnlich selbst täuschen; das Zukünftige verliert sein richtiges Verhältniß, und das Gegenwärtige erlangt den Vorzug als das Größere. Ich gedenke hier nicht des verkehrten Urtheils, wobei das Abwesende nicht bloß verkleinert, sondern völlig auf nichts zurückgeführt wird; wenn die Menschen genießen, was sie augenblicklich genießen können, und sich dessen versichern in der falschen Voraussetzung, daß sich nichts Übles daraus ergeben werde. Denn das besteht nicht in einer Vergleichung der Größe von zukünftigem Guten und Üblen, worüber wir hier reden, sondern in einer anderen Art von verkehrtem Urtheilen, was sich auf das Gute und Üble bezieht, insofern es als die Ursache und Veranlassung von Freude oder Leid betrachtet wird, die sich aus ihm ergeben werden.

§ 64. Die Ursache davon. — Die Ursache davon, daß wir falsch urtheilen, wenn wir unsere gegenwärtigen Freuden und Leiden mit zukünftigen vergleichen, scheint mir in der schwachen und beschränkten Konstitution unseres Gemüthes zu liegen. Wir können nicht gut zwei Freuden zu gleicher Zeit genießen, geschweige denn überhaupt irgend ein Vergnügen, während wir mit Schmerz beladen sind. Die gegenwärtige Freude, wenn sie nicht sehr matt und fast gleich Null ist, erfüllt unsere beschränkten Seelen, und nimmt das ganze Gemüth dergestalt ein, daß sie kaum irgend einen Gedanken an abwesende Dinge darin verbleiben läßt; oder, wenn es unter unseren Freuden noch einige giebt, die nicht stark genug sind, die Erwägung entfernter Dinge auszuschließen, so haben

wir doch vor dem Schmerz einen so großen Abscheu, daß ein bißchen davon alle unsere Freuden auslöscht; ein wenig Bitterkeit in unseren Becher eingemischt läßt keinen Geschmack des Süßen übrig. Daher kommt es, daß wir um jeden Preis das gegenwärtige Übel los zu werden wünschen, dem — wie wir zu glauben geneigt sind — nichts Abwesendes gleich kommen kann, weil wir unter dem Druck des gegenwärtigen Übels uns auch nicht für den geringsten Grad von Glück empfänglich finden. Die täglichen Klagen der Menschen beweisen dieses laut genug; der Schmerz, den jemand thatächlich fühlt, ist immer der schlimmste von allen, und mit Angst rufen sie aus: „Alles andere lieber als dieses; nichts kann so unerträglich sein, als was ich gegenwärtig erdulde!“ Und deshalb sind alle unsere Bemühungen und Gedanken darauf gerichtet, vor allen Dingen das gegenwärtige Übel los zu werden als erste notwendige Bedingung für unser Glück, möge hernach kommen, was da wolle. Nichts kann, wie wir leidenschaftlich glauben, das Unbehagen, was so schwer auf uns lastet, übertreffen oder ihm auch nur gleich kommen. Und da der Verzicht auf ein gegenwärtig sich anbietendes Vergnügen ein Schmerz ist, ja oftmals ein sehr großer, wenn das Verlangen durch ein nahe und verführerisches Objekt angefaßt wird, so ist es kein Wunder, daß er in derselben Weise wie ein Schmerz wirkt, und das Zukünftige in unseren Gedanken verkleinert, und uns so nötigt, uns ihm*) gleichsam blindlings in die Arme zu werfen.

§ 65. Dazu kommt noch, daß ein abwesendes Gut oder, was dasselbe ist, eine zukünftige Freude, zumal wenn sie einer uns unbekannten Art angehören, selten fähig sind, irgend einem gegenwärtigen Unbehagen aus Schmerz oder Verlangen das Gegengewicht zu halten. Denn, da ihre Größe das nicht übertreffen kann, was, wenn der Genuß stattfindet, wirklich geschmeckt wird, so sind die Menschen hinlänglich zu dessen Herabsetzung geneigt, damit es irgend einem gegenwärtigen Verlangen den Platz räume, und bei sich zu denken, es werde, wenn es zur Probe

*) Dem Vergnügen oder dem Verlangen danach.

komme, möglicherweise dem Ruf oder der Meinung nicht entsprechen, die allgemein davon gangbar seien, weil sie oft gefunden haben, daß nicht nur, was andere gerühmt hatten, sondern sogar, was sie selbst zu einer Zeit mit viel Vergnügen und Freude genossen hatten, sich zu einer andern als fade oder widerlich zeigte; und deshalb sehen sie nichts darin, um dessentwillen sie auf einen gegenwärtigen Genuß verzichten sollten. Daß dies aber in der Anwendung auf das Glück eines andern Lebens eine falsche Weise zu urtheilen ist, müssen sie einräumen, es wäre denn, sie wollten behaupten, „daß Gott die nicht glücklich machen könne, die er dazu ausersehen hat“. Denn, da dasselbe für einen Zustand der Glückseligkeit bestimmt ist, so muß es sicherlich für jedermanns Wunsch und Verlangen annehmlich sein; dürften wir voraussetzen, daß der Geschmack dort ebenso verschieden sei wie hier, so würde doch das himmlische Manna jedermanns Gaudium zufügen. So viel über das verkehrte Urtheil, was wir über gegenwärtige und zukünftige Freuden und Leiden fällen, wenn sie miteinander verglichen werden, und somit das Abwesende als zukünftig betrachtet wird.

§ 66. Bei der Betrachtung der Folgen von Handlungen. — Über die Dinge als gut oder schlecht um ihrer Folgen willen und wegen der in ihnen liegenden Möglichkeit, uns in Zukunft Gutes oder Übles zuzuziehen, urtheilen wir auf verschiedene Weise verkehrt.

1. Wenn wir urtheilen, daß thatsächlich nicht soviel Übles von ihnen abhängt, als in Wahrheit der Fall ist.

2. Wenn wir urtheilen, daß die Folgen, obgleich ihr Gewicht so groß sei, doch nicht so gewiß eintreten würden, sondern daß die Sache anders ausfallen könne, oder sich den Folgen durch gewisse Mittel vorbeugen lasse, 3. B. durch Eifer, Gewandtheit, Befeh- rung, Reue 2c.

Die Verkehrtheit dieser Art von Urtheilen wäre leicht in jedem Punkte nachzuweisen, wenn ich sie einzeln ausführlich prüfen wollte; ich will jedoch nur soviel im allgemeinen bemerken, nämlich daß es ein sehr verkehrtes und unvernünftiges Verfahren ist,

ein größeres Gut für ein geringeres wegen unsicherer Vermuthungen aufs Spiel zu setzen, bevor eine gehörige Prüfung angestellt worden, die dem Gewicht der Sache und unserem Interesse an der Vermeidung von Irrthümern entspricht. Das, denke ich, muß jeder zugeben, zumal wenn er die gewöhnlichen Ursachen der falschen Urtheile dieser Art in Betracht zieht, wozu unter anderen die folgenden gehören.

§ 67. Ursachen davon. — I. Unwissenheit. Wer urtheilt, ohne sich vorher, so gut er irgend vermag, zu unterrichten, kann sich nicht von falschen Urtheilen freihalten.

II. Unachtsamkeit. Wenn jemand sogar das übersieht, was ihm bekannt ist. Dies ist eine scheinbare und augenblickliche Unwissenheit, die unser Urtheil ebenso oft irreführt wie die andere. Urtheilen heißt gleichsam die Bilanz einer Rechnung ziehen und ermitteln, auf welcher Seite der Ueberschuß liegt. Wenn deshalb jede der beiden Seiten eifertig zusammengehudelt wird, und einige von den Summen, die in Rechnung gezogen werden mußten, übersehen und ausgelassen werden, so verursacht diese Übereilung ein ebenso falsches Urtheil, als wenn an ihrer Stelle völlige Unwissenheit obgewaltet hätte. Die gewöhnlichste Ursache davon ist das Vorherrschende einer gegenwärtigen Lust oder Unlust, gesteigert durch unsere schwache leidenschaftliche Natur, auf die das Gegenwärtige am stärksten einwirkt. Um dieser Übereilung zu wehren, sind uns Verstand und Vernunft gegeben, wenn wir nur rechten Gebrauch von ihnen machen wollen, um erst nachzuforschen und zuzusehen und dann daraufhin zu urtheilen. Ohne Freiheit würde der Verstand zwecklos sein, und ohne Verstand hätte die Freiheit (wenn sie bestehen könnte) keine Bedeutung. Wenn jemand einsähe, was ihm nützen oder schaden könne, was ihn glücklich oder unglücklich machen werde, ohne daß er imstande wäre, einen Schritt daraufhin oder davonab zu thun, was hülfte ihm dann die Einsicht? Und wenn jemand die Freiheit hätte, in vollkommener Finsternis umherzuschweifen, wie viel besser wäre eine solche Freiheit, als wenn er wie eine Schaumblase von der Kraft des Windes auf und ab getrieben würde? Ob man durch

einen blinden Antrieb von innen oder von außen bewegt wird, macht wenig Unterschied. Deshalb ist der erste und große Nutzen der Freiheit, blinde Übereilung zu verhindern; die hauptsächlichste Ausübung der Freiheit liegt darin, still zu stehen, die Augen zu öffnen, sich umzuschauen und die Folgen dessen, was wir zu thun im Begriff sind, so viel wie die Bedeutung der Sache erfordert, in Betracht zu ziehen. Wie viel Trägheit und Nachlässigkeit, Hitze und Leidenschaft, die Herrschaft der Mode oder angelebte Abneigungen an ihrem Theile gelegentlich zu diesen verkehrten Urtheilen beitragen, will ich hier nicht näher untersuchen. Ich will nur noch ein anderes falsches Urtheil hinzufügen, dessen Erwähnung ich für notwendig halte, weil es, obwohl von großem Einfluß, doch vielleicht wenig beachtet wird.

§ 68. Falsches Urtheil darüber, was zu unserem Glücke nötig ist. — Alle Menschen verlangen nach Glück, das ist außer Zweifel; wie aber schon bemerkt worden, sind sie, wenn sie frei von Leid sind, geneigt, jedes Vergnügen, was zur Hand, oder ihnen durch Gewohnheit lieb geworden ist, zu ergreifen und sich daran genügen zu lassen; und weil sie somit glücklich sind, bis ein neues Verlangen, was ihnen Unbehagen verursacht, dieses Glück stört und ihnen zeigt, daß sie es nicht sind, so sehen sie sich nicht weiter um, und ihr Wille wird zu keiner Handlung bestimmt, um ein anderes bekanntes und augenscheinliches Gut zu erstreben. Denn, da wir finden, daß wir nicht alle Arten des Guten genießen können, vielmehr eins das andere ausschließt, so richten wir unser Verlangen nicht auf jedes offenbar größere Gut, wenn wir es nicht für nötig zu unserem Glücke halten; wenn wir glauben, daß wir ohne dasselbe glücklich sein können, dann bewegt es uns nicht. Dies ist eine andere Ursache, weshalb die Menschen verkehrt urtheilen, wenn sie etwas zu ihrem Glücke nicht für nötig halten, was es in der That ist. Dieser Irrthum mißleitet uns sowohl bei der Wahl des Gutes, was wir erstreben, als auch sehr oft hinsichtlich der Mittel dafür, wenn es ein entferntes Gut ist. In welcher Weise es aber auch geschehen möge, sei es, daß wir unser Glück in eine Sache setzen, worin es nicht wirklich besteht,

oder daß wir die Mittel als nicht notwendig dafür vernachlässigen, so wird doch jeder, der sein großes Ziel, das Glück, verfehlt, zugeben, daß er nicht richtig geurtheilt hat. Was zur Entstehung dieses Irrthums beiträgt, ist die wirkliche oder vermeinte Unannehmlichkeit der Handlungen, die das Mittel zum Ziele sind, indem es den Menschen ein so widersinniges Verhalten zu sein scheint, sich unglücklich zu machen, um glücklich zu werden, daß sie sich nicht leicht dazu entschließen.

§ 69. Wir können die Unannehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Dinge ändern. — Die letzte unser Thema betreffende Frage ist also: ob es in unserer Macht steht, die Lust und Unlust, die irgend eine Art der Thätigkeit begleiten, umzuwandeln? Und was dies betrifft, so ist klar, daß wir es in vielen Fällen vermögen. Die Menschen können und sollen ihren Gaumen verbessern und demjenigen Geschmack geben, was entweder wirklich oder ihrer Meinung nach keinen hat. Der Geschmack des Gemüthes ist ebenso mannigfach wie der leibliche, und kann gleichwie dieser auch verändert werden, und es ist ein Irrthum, zu meinen, daß die Menschen den unangenehmen oder gleichgültigen Charakter von Handlungen nicht in etwas Erfreuliches oder Wünschenswerthes umwandeln könnten, wenn sie nur thun wollten, was in ihren Kräften steht. Gehörige Überlegung wird es in einigen Fällen thun und Übung, Anstrengung und Gewohnheit in den meisten. Brot oder Tabak mögen, wenn ihre Nützlichkeit für die Gesundheit nachgewiesen ist, aus Gleichgültigkeit oder Mißfallen an ihrem Geschmack vernachlässigt werden; Vernunft und Überlegung empfehlen zuerst den Versuch und lassen ihn beginnen, und der Gebrauch findet oder die Gewohnheit macht sie angenehm. Daß es sich mit der Tugend ebenso verhält, ist ganz gewiß. Handlungen sind entweder an und für sich angenehm oder unangenehm, oder insofern sie als die Mittel zu einem größeren und wünschenswerteren Endzweck betrachtet werden. Das Essen eines wohlgewürzten, unserem Gaumen zusagenden Gerichtes kann bloß durch den Genuß, den es mit sich bringt, ohne Rücksicht auf einen anderen Zweck das Gemüt bewegen,

wozu die Betrachtung der in Gesundheit und Kraft (denen jene Speise dienlich ist) liegenden Freude einen neuen Gusto hinzufügen mag, der uns befähigt, einen schlecht schmeckenden Trank hinunter zu schlucken. Letzterenfalls wird eine Handlung mehr oder weniger angenehm gemacht nur durch die Betrachtung des Endzwecks und durch die geringere oder größere Überzeugung davon, daß sie auf diesen Zweck gerichtet ist, oder in notwendiger Verbindung mit ihm steht; die Freude an der Handlung selbst aber wird am besten durch Übung und Gewohnheit erworben und vermehrt. Die Erprobung söhnt uns oft mit dem aus, worauf wir in der Entfernung mit Widerwillen hinblickten, und gewöhnt uns durch Wiederholung, an dem Gefallen zu finden, was uns vielleicht bei dem ersten Versuch mißfiel. Gewohnheiten üben einen mächtigen Reiz aus, und verleihen dem, woran wir uns gewöhnen, so starke Anziehungskräfte des Behagens und Vergnügens, daß wir Handlungen, die uns durch gewohnheitsmäßige Ausübung zur andern Natur und dadurch annehmlich geworden sind, nicht unterlassen, oder uns doch bei ihrer Unterlassung nicht behaglich fühlen können. Obgleich dies klar vor Augen liegt, und jedermanns eigene Erfahrung ihm zeigt, daß er dazu imstande ist, so bildet es doch in der auf ihr Glück abzielenden Lebensführung der Menschen einen bis zu dem Grade vernachlässigten Teil, daß es möglicherweise als ein Paradoxon aufgenommen werden wird, wenn ich sage, daß die Menschen die Dinge oder Handlungen für sich selbst mehr oder weniger angenehm machen, und dadurch dem abhelfen können, worauf man mit Recht einen großen Teil ihrer Verirrungen zurückführen darf. Da die Mode und die gemeine Meinung falsche Begriffe, und die Erziehung und Angewöhnung schlechte Sitten eingebürgert haben, so werden die wahren Werte der Dinge verschoben und der Geschmack der Menschen verdorben. Man sollte sich Mühe geben, diesen zu verbessern, und entgegengesetzte Gewohnheiten sollten unsere Genüsse umwandeln und dem, was für unser Glück notwendig oder nützlich ist, Wohlgeschmack geben. Jeder muß zugeben, daß er hiezu imstande ist, und wenn das Glück verloren

gegangen ist und Unglück über ihn kommt, dann wird er einräumen, daß er unrecht daran gethan hat, es zu vernachlässigen, und sich selbst deshalb verurtheilen; und ich frage jedermann, ob er das nicht oftmals gethan hat?

§ 70. Das Laster der Tugend vorziehen, ist ein offenbar verkehrtes Urtheil. — Ich will mich jetzt über die falschen Urtheile und die Vernachlässigung des in ihrer Macht Stehenden, wodurch die Menschen sich selbst irre führen, nicht weiter verbreiten. Das würde einen ganzen Band erfordern und gehört nicht zu meiner Aufgabe. Wie oft aber auch falsche Begriffe oder eine schmählische Vernachlässigung des in ihrer Macht Stehenden die Menschen von ihrem Wege zum Glück ableiten und in so verschiedene Lebensläufe zerstreuen mögen, wie wir sehen, so bleibt es doch gewiß, daß die fest auf ihre wahren Grundlagen gestellte Moralität unfehlbar die Wahl eines jeden bestimmen muß, der nur überlegen will, und wer nicht soweit ein vernünftiges Wesen sein will, daß er ernstlich über unendliches Glück und Elend nachdenkt, der muß notwendig sich selbst verurtheilen als einen, der seinen Verstand nicht so gebraucht, wie er sollte. Die Belohnungen und Strafen in einem anderen Leben, die der Allmächtige festgesetzt hat, um die Befolgung seiner Gesetze zu erzwingen, sind gewichtig genug, um gegenüber jeder Lust und jedem Leide, die in diesem Leben zu finden sind, die Wahl zu bestimmen, wenn auch nur die bloße Möglichkeit eines ewigen Zustandes in Betracht gezogen wird, woran niemand irgendwie zweifeln kann. Wer zugiebt, daß ausgesuchte und endlose Glückseligkeit nur die mögliche Folge eines guten Lebens hienieden, und der entgegengesetzte Zustand der mögliche Lohn eines schlechten sein könne, muß eingestehen, daß er sehr verkehrt urtheile, wenn er nicht zu dem Schlusse kommt, daß ein tugendhaftes Leben mit der sicheren Erwartung ewig dauernder Seligkeit, die kommen mag, einem lasterhaften mit der Furcht jenes schrecklichen Zustandes von Elend vorzuziehen sei, das leicht möglicherweise über den Schuldigen kommen mag, oder bestenfalls der schrecklichen unsicheren Hoffnung auf Vernichtung. Dies verhält sich augenscheinlich so,

wenn auch das tugendhafte Leben hier nichts als Leid enthielte, und das lasterhafte fortwährendes Vergnügen, womit es doch meistens ganz anders bestellt ist, indem böse Menschen, selbst was ihren gegenwärtigen Besitz anbetrifft, sich keines großen Vorzugs zu rühmen haben, ja sie sich, denke ich, alles wohl erwogen, auch hier im Nachtheil befinden. Wenn aber unendliches Glück in die eine Waagschale gelegt wird, gegen unendliches Elend in der anderen, wenn das Schlimmste, was dem frommen Menschen zu theil wird, falls er sich irrt, das Beste ist, was der böse erlangen kann, wenn er Recht hat: wer will es daraufhin wagen, wenn er nicht den Verstand verloren hat? Wer würde, so lange er bei Sinnen ist, es vorziehen, in die Möglichkeit unendlichen Elends zu geraten, falls, selbst wenn er diesem entgeht, bei solchem Wagnis nichts zu gewinnen ist? Wohingegen andererseits der verständige Mann gegen den möglichen Gewinn unendlicher Glückseligkeit nichts aufs Spiel setzt, falls seine Erwartung nicht zutreffen sollte. Wenn der gute Mensch recht hat, so wird er ewig glücklich; wenn er sich irrt, so wird er doch nicht unglücklich, sondern fühlt nichts. Andererseits, wenn der böse Mensch recht hat, so wird er nicht glücklich; wenn er sich irrt, so wird er unendlich elend. Muß es nicht ein augenscheinlichst verkehrtes Urtheil sein, was nicht sofort sieht, welche Seite in diesem Falle den Vorzug verdient? Ich habe es vermieden, irgend etwas über die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit eines zukünftigen Zustandes zu jagen, weil ich beabsichtigte, hier das verkehrte Urtheil nachzuweisen, daß, wie jeder zugeben muß, auf Grund seiner eigenen Prinzipien, man mag sie nehmen, wie man will, derjenige fällt, der nach irgend welcher Überlegung die kurzen Freuden eines lasterhaften Lebens vorzieht, während er weiß und wissen muß, daß ein künftiges Leben wenigstens möglich ist.

§ 71. Refapitulation. Um mit dieser Untersuchung über die menschliche Freiheit zum Abschluß zu kommen, so fürchtete ich von Anfang an, daß dieselbe, so wie sie früher lautete, einen Irrtum enthalten möge, und nach ihrer Veröffentlichung vermutete das auch einer meiner Freunde, ein sehr urtheilsfähiger Mann, ob-

gleich er ihn mir nicht speciell nachweisen konnte, was mich zu einer genauen Revision dieses Kapitels veranlaßte. Dabei stieß ich auf einen sehr leichten und kaum bemerkbaren Fehler, den ich begangen hatte, indem ich ein scheinbar gleichbedeutendes Wort für ein anderes setzte, und diese Entdeckung führte mich zu meiner gegenwärtigen Ansicht, die ich hier in dieser zweiten Ausgabe der gelehrten Welt zur Beurteilung vorlege, und die kurz gesagt folgende ist: Freiheit ist die Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach der Entscheidung des Gemüthes. Die Kraft, die Handlungsfähigkeit in den einzelnen Fällen zur Bewegung oder zur Ruhe zu bestimmen, nennen wir den Willen. Das, was in dem Zuge unserer willkürlichen Handlungen den Willen zu einem Wechsel in der Thätigkeit veranlaßt, ist irgend ein gegenwärtiges Unbehagen, was aus einem Verlangen entspringt, oder wenigstens immer von einem solchen begleitet ist. Das Verlangen wird immer durch ein Übel angeregt, dem wir entfliehen möchten, weil völlige Freiheit von Schmerz immer einen notwendigen Teil unseres Glückes ausmacht, dagegen erregt nicht jedes Gut, sogar nicht jedes größere Gut, stets ein Verlangen, weil es keinen notwendigen Teil unseres Glückes auszumachen oder nicht dafür zu gelten braucht. Denn alles, was wir verlangen, ist nur glücklich zu sein. Obgleich aber dieses allgemeine Verlangen nach Glück beständig und unwandelbar wirksam ist, kann doch die Befriedigung jedes besonderen Verlangens von der Bestimmung des Willens zu zweckdienlichen Handlungen solange abgehalten werden, bis wir reiflich geprüft haben, ob das einzelne vor Augen liegende Gut, wonach wir gerade verlangen, einen Teil unseres wahren Glückes ausmacht, oder ob es mit diesem verträglich oder nicht verträglich ist. Das Ergebnis unseres auf diese Prüfung gestützten Urteils bestimmt schließlich den Menschen, der nicht frei sein könnte, wenn sein Wille durch etwas anderes als sein eigenes von seinem eigenen Urtheil geleitetes Verlangen bestimmt würde. Bekanntlich wird die Freiheit von manchen in eine der Entscheidung seines Willens voraufgehende Indifferenz des Menschen gesetzt. Ich möchte nun wünschen, daß die, welche auf

eine solche vorausgehende Indifferenz, wie sie die Sache nennen, so großes Gewicht legen, uns deutlich sagten, ob diese vorausgesetzte Indifferenz ebensowohl dem Denken und Urteilen des Verstandes vorausgehe wie der Entscheidung des Willens. Denn sie zwischen beiden stattfinden zu lassen, d. h. unmittelbar nach dem Urtheil des Verstandes und vor der Entscheidung des Willens, hat keine Schwierigkeit, weil die Entscheidung des Willens unmittelbar auf das Urtheil des Verstandes folgt*); die Freiheit aber in eine dem Denken und Urteilen des Verstandes vorausgehende Indifferenz setzen, das heißt, wie mir scheint, sie in einen Zustand der Dunkelheit setzen, worin wir nichts von ihr sehen noch sagen können; wenigstens wird sie einem ihrer unfähigen Subjekt beigelegt, da kein wirkendes Wesen anders der Freiheit für fähig gehalten wird, als in Folge von Denken und Urteilen. Ich bin nicht wählerisch in den Ausdrücken und deshalb bereit mit denen, die gerne so reden wollen, zu sagen, daß die Freiheit in einer Indifferenz besteht; aber das ist eine Indifferenz, die nach dem Urtheil des Verstandes, ja sogar nach der Entscheidung des Willens übrigbleibt, eine Indifferenz nicht des Menschen, (denn, nachdem er einmal geurtheilt hat, was das beste sei, zu thun oder zu unterlassen, ist er nicht länger indifferent;) sondern eine Indifferenz der Thatkraft des Menschen, die, weil sie gleichermaßen nach wie vor der Entscheidung des Willens fähig ist wirksam zu werden

*) Unter „Entscheidung des Willens“ versteht Locke hier und einige Zeilen weiterhin den Entschluß: „ich will so handeln oder nicht handeln“, der auf das Urtheil des Verstandes: „es ist für mich am besten, so zu handeln oder nicht zu handeln“, folgt. Allein, wenn die Ausführung dieses Entschlusses noch ausgesetzt bleibt, ist er in Wahrheit kein Willensakt, sondern nur ein Akt des Verstandes (Intellektes), er sagt nicht mehr als: „ich werde handeln oder nicht handeln“, d. h. „ich werde wollen oder nicht wollen“, denn das wirkliche Wollen ist identisch mit dem Handeln, es ist das in diesem enthaltene bewegende Prinzip und überhaupt kein Gedanke (vgl. die Anmerkungen zu §§ 4 und 23 dieses Kapitels). In der Ausführung des negativen Entschlusses: „ich will nicht so handeln“, liegt nur dann eine Aktivität des Willens, wenn dieser vermöge der Macht, die er bei dem Menschen über den Intellekt besitzt (vgl. Anmerkung zu Kapitel X, § 10), die in letzterem auftauchenden Motive zum Handeln unterbricht.

oder nicht, sich in einem Zustande befindet, der, wenn man will, Indifferenz genannt werden kann; und soweit, wie diese Indifferenz reicht, ist der Mensch frei, aber nicht weiter; z. B. ich bin imstande meine Hand zu bewegen oder sie ruhen zu lassen, jene Thatkraft ist indifferent gegen das Bewegen oder Nichtbewegen meiner Hand; in dieser Hinsicht bin ich dann vollkommen frei. Mein Wille bestimmt die Thatkraft ruhig zu bleiben; ich bin gleichwohl frei, weil die Indifferenz dieser meiner Thatkraft gegen das Handeln oder Nichthandeln noch fortbauert; die Kraft meine Hand zu bewegen, ist durch den Beschluß meines Willens, der zur Zeit Ruhe befiehlt, ganz und gar nicht vermindert; die Indifferenz jener Kraft, zu handeln oder nicht zu handeln, ist genau dieselbe wie vorher, was sich zeigen wird, wenn der Wille sie auf die Probe stellt, indem er das Gegentheil befiehlt. Wenn aber meine Hand während ihrer Ruhe von einer plötzlichen Lähmung ergriffen wird, dann ist die Indifferenz jener Thatkraft dahin und mit ihr meine Freiheit; ich habe in dieser Beziehung keine Freiheit mehr, sondern befinde mich in der Nothwendigkeit, meine Hand ruhen zu lassen. Andererseits, wenn meine Hand durch einen Krampf in Bewegung gesetzt wird, so ist die Indifferenz jener Thatkraft durch diese Bewegung aufgehoben, und meine Freiheit ist in solchem Falle verloren, denn ich befinde mich in der Nothwendigkeit, meine Hand sich bewegen zu lassen. Ich habe dies hinzugefügt, um zu zeigen, in welcher Art von Indifferenz die Freiheit mir zu bestehen scheint und in keiner anderen, weder einer thatfächlichen noch einer eingebildeten.

§ 72. Richtige Begriffe über die Natur und den Umfang der Freiheit sind von so großer Bedeutung, daß man mir hoffentlich diese Abschweifung verzeihen wird, wozu mein Bestreben, sie zu erläutern, mich geführt hat. Die Ideen des Willens, des Wollens, der Freiheit und der Nothwendigkeit kamen mir in diesem Kapitel über die Kraft von selbst in den Weg. In einer früheren Ausgabe dieser Abhandlung gab ich über meine sie betreffenden Gedanken gemäß der Einsicht Rechenschaft, die ich damals besaß, und jetzt räume ich, als ein Freund der Wahrheit und kein Ver-

ehrer meiner eigenen Lehren, eine gewisse Veränderung meiner Ansicht ein, wofür ich glaube Grund gefunden zu haben. Bei dem zuerst Geschriebenen folgte ich mit unbefangener Parteilosigkeit der Wahrheit, wohin ich glaubte, daß sie mich leite. Da ich aber weder eitel genug bin, um mich für unfehlbar zu halten, noch unredlich genug, um aus Furcht vor einer Beschädigung meines Rufes meine Irrtümer zu verbergen, so habe ich in demselben aufrichtigen Streben nach Wahrheit allein mich nicht gescheut, das zu veröffentlichen, was eine genauere Untersuchung mir gezeigt hat. Es ist nicht unmöglich, daß manche Leute meine früheren Gedanken für richtig halten, und andere (wie ich schon erfahren habe) diese neueren, und noch andere keine von beiden. Über diese Verschiedenheit in den Ansichten der Menschen werde ich mich gar nicht wundern, weil unparteiische Folgerungen aus Vernunftgründen über bestrittene Punkte so selten, und exakte über abstrakte Begriffe nicht eben leicht sind, besonders, wenn sie eine gewisse Länge haben. Und deshalb würde ich mich für nicht wenig verpflichtet halten gegen jeden, der auf diesen oder anderen Grundlagen mit allen Schwierigkeiten, die bei diesem Thema der Freiheit noch übrig sein mögen, reinlich aufräumen wollte.

Bevor ich dieses Kapitel schließe, wird es vielleicht zweckdienlich sein und dazu helfen, uns von der Kraft klarere Vorstellungen zu geben, wenn wir unsere Gedanken einen etwas genaueren Blick auf das werfen lassen, was Thätigkeit heißt. Ich habe oben gesagt, daß wir nur von zwei Arten der Thätigkeit Ideen hätten, nämlich von der Bewegung und dem Denken. Indessen werden diese, obwohl sie zu den Thätigkeiten gerechnet und so genannt werden, sich doch bei näherer Betrachtung nicht immer völlig als solche erweisen. Denn, wenn ich nicht irre, giebt es von beiden Arten Beispiele, die bei gehöriger Erwägung eher als ein Leiden wie als eine Thätigkeit erscheinen, und folglich insofern bloß als Wirkungen passiver Kräfte in den Subjekten, die doch um ihrentwillen als thätige Wesen angesehen werden. Denn in diesen Fällen empfängt die Substanz, die sich bewegt oder denkt, den Eindruck, wodurch sie in diese Thätigkeit versetzt wird, bloß von

außen, sie bethätigt sich also lediglich durch ihre Fähigkeit, solch einen Eindruck von einem äußeren Agens zu empfangen, und solche Kraft ist nicht eigentlich eine aktive Kraft, sondern bloß eine passive Fähigkeit des Subjektes. Zuweilen versteht die Substanz oder das wirksame Wesen sich selbst durch seine eigene Kraft in Thätigkeit, und das ist in eigentlichem Sinne aktive Kraft. Jede Modifikation, die sich an einer Substanz vorfindet, und wodurch sie eine Wirkung hervorbringt, nennen wir Thätigkeit; z. B. eine solide Substanz wirkt durch ihre Bewegung auf eine andere oder verändert deren wahrnehmbare Ideen, und deshalb nennen wir diese Modifikation der Bewegung Thätigkeit. Gleichwohl ist diese Bewegung an jener soliden Substanz, recht betrachtet, nur ein leidender Zustand, wenn sie dieselbe nur von einem äußeren Agens empfangen hat. So daß die aktive Kraft der Bewegung sich an keiner Substanz findet, die nicht, während sie sich in Ruhe befindet, eine Bewegung in sich selber oder in einer anderen Substanz beginnen lassen kann. Ebenso wird beim Denken die Kraft, Ideen oder Gedanken durch die Einwirkung einer äußeren Substanz zu empfangen, eine Kraft des Denkens genannt, allein das ist nur eine passive Kraft oder Fähigkeit. Dagegen, nach eigenem Belieben außer Sicht befindliche Ideen vor die Augen zu bringen und sie zu vergleichen, wie man es für passend hält, das ist eine aktive Kraft. Diese Erwägung kann in gewissem Maße dazu dienen, uns vor Irrthümern über Kräfte und Thätigkeiten zu bewahren, wozu wir durch die Grammatik und den gewöhnlichen Bau der Sprachen leicht verleitet werden können, indem das, was durch die von den Grammatikern aktiv genannten Verba bezeichnet wird, nicht immer eine Thätigkeit ist; z. B. obgleich der Satz: „ich sehe den Mond oder einen Stern,“ oder: „ich fühle die Wärme der Sonne,“ ein aktives Verbum enthält, so bezeichnet er doch keinerlei Thätigkeit in mir, wodurch ich auf jene Substanzen einwirke, sondern die Ausnahme der Ideen von Licht, runder Gestalt und Wärme, wobei ich nicht aktiv, sondern rein passiv bin, und in der gegebenen Stellung meiner Augen oder meines Körpers nicht umhin kann, sie aufzunehmen. Wenn ich

aber meine Augen einer anderen Richtung zuwende, oder meinen Körper aus dem Sonnenschein entferne, so bin ich in eigentlichem Sinne aktiv, weil ich mich nach eigener Wahl vermittelft einer mir innewohnenden Kraft in Bewegung setze. Solch eine Thätigkeit ist das Produkt aktiver Kraft.

§ 73. Somit habe ich in kurzen Zügen einen Überblick über unsere ursprünglichen Ideen gegeben, wovon alle übrigen abgeleitet sind, und aus denen sie bestehen; wollte ich diese philosophisch betrachten und prüfen, aus welchen Ursachen sie entspringen, und woraus sie gebildet sind, so glaube ich, sie ließen sich alle auf folgende sehr wenige primäre und ursprüngliche zurückführen, nämlich: Ausdehnung, Solidität, Beweglichkeit oder das Vermögen bewegt zu werden, die wir vermittelft unserer Sinne von den Körpern erhalten; Verstand (perceptivity) oder das Vermögen wahrzunehmen und zu denken, Wille (motivity) oder die Kraft zu bewegen, die wir durch Selbstbeobachtung von unserem Geiste erhalten. Ich bitte um die Erlaubnis, diese beiden neuen Wörter zu gebrauchen, um der Gefahr zu entgehen, bei dem Gebrauche zweideutiger Ausdrücke mißverstanden zu werden. Wenn wir diesen noch Dasein, Dauer, Zahl, die beiden — den einen wie den anderen*) — angehören, hinzufügen, so haben wir vielleicht alle ursprünglichen Ideen, auf denen die übrigen beruhen. Denn aus diesen würde sich meiner Meinung nach die Natur der Farben, Töne, Geschmacksarten, Gerüche und aller unserer anderen Ideen erklären lassen, wenn unsere Sinne nur scharf genug wären, um die in verschiedener Weise modifizierten Gestalten und Bewegungen der kleinen Körperchen wahrzunehmen, die jene mancherlei Sinnesempfindungen in uns hervorbringen. Da meine gegenwärtige Aufgabe aber nur darin besteht, die Kenntnis der Dinge zu untersuchen, die der Geist aus den Ideen und Erscheinungen gewinnt, zu deren Entnahme aus den Dingen Gott ihn befähigt hat, und die Art und Weise, wie der Geist zu

*) D. h. sowohl den durch Sinneswahrnehmung wie den durch Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen.

dieser Kenntniß gelangt, nicht aber deren *) Ursachen oder Entstehungsweise, so werde ich mich nicht im Widerspruch mit dem Zwecke dieser Abhandlung darauf einlassen, die eigentümliche Beschaffenheit der Körper und die Konfiguration ihrer Teile philosophisch zu untersuchen, wodurch sie die Kraft haben, die Ideen ihrer sinnlichen Eigenschaften in uns hervorzubringen; ich werde in diese Erörterung nicht weiter eingehen, da es für meinen Zweck genügt zu bemerken, daß Gold oder Safran die Kraft hat, die Idee von gelb, und Schnee oder Milch, die Idee von weiß in uns hervorzubringen, die wir bloß durch unser Gesicht gewinnen können, ohne das Gewebe der Teile jener Körper zu untersuchen, oder die eigentümlichen Figuren oder die Bewegung der Teilchen, die von ihnen zurückprallen, um in uns jene eigentümliche Sinneswahrnehmung zu verursachen; obgleich, wenn wir über die bloßen Ideen in unserem Bewußtsein hinausgehen, und nach ihren Ursachen forschen wollten, wir uns in keinem sinnlich wahrnehmbaren Objekt irgend sonst etwas, wodurch es mannigfache Ideen in uns hervorbrächte, vorhanden denken können als die verschiedene Größe, Gestalt, Textur und Bewegung seiner unsichtbaren Teilchen.

Zweihundzwanzigstes Kapitel.

Über gemischte Modi.

§ 1. Was gemischte Modi sind. — Nachdem wir in den vorausgehenden Kapiteln von den einfachen Modi gehandelt, und von einigen der bedeutendsten unter ihnen verschiedene Beispiele gegeben haben, um zu zeigen, was sie sind, und wie wir zu ihnen gelangen, ist es unsere nächste Aufgabe, diejenigen zu betrachten, die wir gemischte Modi nennen; solche sind die zusammengesetzten Ideen, die wir mit den Namen: Verpflichtung, Trunkenheit, eine Lüge &c. bezeichnen, und die ich, da sie aus verschiedenen Kombinationen einfacher Ideen von mancherlei Art bestehen, ge-

*) Nämlich der Ideen und Erscheinungen.

mischte Modi genannt habe, um sie von den einfacheren Modi zu unterscheiden, die nur aus einfachen Ideen derselben Art bestehen. Diese gemischten Modi sind auch solche Kombinationen einfacher Ideen, die nicht als charakteristische Kennzeichen irgend welcher realen Wesen von festem Dasein gelten, sondern als zerstreute und unabhängige, nur vom Verstande zusammengefügte Ideen, und unterscheiden sich hiedurch von den zusammengesetzten Ideen von Substanzen.

§ 2. Sie sind vom Geiste gebildet. — Daß der Geist hinsichtlich seiner einfachen Ideen völlig passiv ist, und sie alle aus dem Dasein und der Wirksamkeit von Dingen so empfängt, wie die Sinneswahrnehmung oder die Selbstbeobachtung sie darbietet, ohne imstande zu sein, irgend eine Idee zu schaffen, das zeigt uns die Erfahrung; wenn wir aber die von mir „gemischte Modi“ genannten Ideen, von denen wir jetzt reden, aufmerksam betrachten, so werden wir für sie einen ganz anderen Ursprung finden. Bei der Bildung dieser verschiedenen Kombinationen läßt der Geist oft eine aktive Kraft aus, denn, wenn er einmal mit einfachen Ideen versehen ist, dann kann er sie in mancherlei Kompositionen zusammenfügen, und so eine bunte Menge von komplexen Ideen bilden, ohne danach zu fragen, ob sie in der Natur so zusammen vorkommen. Und deshalb, meine ich, werden diese Ideen Begriffe genannt, als ob sie ihren Ursprung und ihr beständiges Dasein mehr in den Gedanken der Menschen als in der Realität der Dinge hätten, und es zur Bildung solcher Ideen genügte, daß der Geist ihre Teile zusammenfüge, und daß sie im Verstande miteinander verträglich seien, ohne Rücksicht darauf, ob ihnen ein reales Dasein zukomme; obwohl ich nicht leugne, daß manche von ihnen aus der Beobachtung und der Existenz verschiedener einfacher Ideen in eben der Kombination entnommen sein mögen, worin sie im Verstande zusammengefügt sind. Denn der, welcher zuerst die Idee von Heuchelei bildete, kann sie entweder zuerst von der Beobachtung eines Menschen abgenommen haben, der gute Eigenschaften zur Schau trug, die er nicht besaß, oder er kann auch jene Idee in seinem Sinne gebildet

haben, ohne daß er irgend ein solches Muster hatte, um sie danach zu gestalten; denn es ist augenscheinlich, daß beim Beginn der Sprachen und menschlichen Gesellschaften manche der komplexen Ideen, die sich aus den unter ihnen getroffenen Einrichtungen ergaben, notwendig den Menschen im Sinne gelegen haben müssen, bevor sie sonst irgendwo existierten, und daß viele solche komplexe Ideen bezeichnende Namen gebräuchlich, und die Ideen also gebildet waren, bevor die Kombinationen, die sie bedeuteten, jemals existierten.

§ 3. Zuweilen werden sie durch die Erklärung ihrer Namen gewonnen. — Setzt freilich, nachdem die Sprachen entstanden sind, und Überfluß an Wörtern haben, die solche Kombinationen bedeuten, ist es ein gewöhnlicher Weg, diese zusammengesetzten Ideen durch Erklärung der Ausdrücke zu gewinnen, womit sie bezeichnet werden. Denn da sie aus einer Anzahl zusammengefaßter einfacher Ideen bestehen, so können sie durch Wörter, welche diese einfachen Ideen bedeuten, dem Geiste eines Menschen vergegenwärtigt werden, der jene Wörter versteht, obgleich die fragliche komplexe Kombination einfacher Ideen niemals durch die wirkliche Existenz von Dingen seinem Geiste dargeboten worden ist. So kann jemand dazu gelangen, die Idee von Kirchenraub oder Mord zu haben, wenn ihm die einfachen Ideen, die darunter begriffen sind, aufgezählt werden, ohne daß er jemals die Begehung des einen oder des anderen gesehen hat.

§ 4. Der Name verknüpft die Bestandteile der gemischten Modi zu einer Idee. — Da jeder gemischte Modus aus einer Mehrzahl unterschiedener einfacher Ideen besteht, so scheint mit Grund die Frage gestellt werden zu müssen: woher er seine Einheit erhalte, und wie gerade diese Vielheit dazu komme, nur eine Idee auszumachen, da doch eine solche Kombination in der Natur nicht immer zusammen bestehe? Darauf antworte ich: es ist klar, daß er seine Einheit durch einen Akt des Geistes erhält, der diese verschiedenen einfachen Ideen miteinander verbindet, und sie als eine komplexe aus solchen Teilen bestehende betrachtet; und das Zeichen dieser Vereinigung oder das, was gewöhnlich

als deren Vollendung angesehen wird, ist der einheitliche Name, den jene Kombination erhält. Denn gewöhnlich berechnen die Menschen ihren Behalt an bestimmten Arten von gemischten Modi nach deren Namen, indem sie selten eine andere Anzahl einfacher Ideen für eine komplexe gelten lassen und ansehen als solche Sammlungen, wofür es Namen giebt. So ist zwar die Tötung eines alten Mannes der Natur der Sache nach ebenso gut geeignet, zu einer komplexen Idee verbunden zu werden, wie die Tötung des eigenen Vaters, weil es aber keinen Namen giebt, der die erstere ebenso präcise bezeichnete, wie der Name Vatermord die letztere, so gilt jene nicht für eine eigenthümliche komplexe Idee und für eine Handlungsweise, die sich von der Tötung eines jungen Mannes oder irgend eines anderen Menschen unterscheidet.

§ 5. Die Ursache, weshalb gemischte Modi gebildet werden. — Wenn wir ein wenig weiter nachforschen wollten, um zu sehen, wodurch die Menschen veranlaßt werden, manche Kombinationen einfacher Ideen zu bestimmten und gleichsam legalisirten Modi auszubilden und andere zu vernachlässigen, die der Natur der Dinge selbst nach ebenso gut geeignet wären, verbunden zu werden und bestimmte Ideen auszumachen, so würden wir den Grund dafür in dem Zwecke der Sprache finden. Da dieser darin besteht, die Gedanken der Menschen einander so rasch wie möglich zu bezeichnen oder mitzuteilen, so pflegen sie aus solchen Sammlungen von Ideen, die sie bei ihrer Lebensweise und Unterhaltung oft gebrauchen, unter Beilegung von Namen komplexe Modi zu bilden, während sie andere, zu deren Erwähnung sie nur selten Gelegenheit finden, lose und ohne Namen, die sie zusammenbänden, bleiben lassen, indem sie es vorziehen, nöthigenfalls die Ideen, woraus sie bestehen, lieber unter ihren eigenthümlichen Namen aufzuzählen, als ihr Gedächtnis durch eine Vielfältigung von komplexen Ideen und Namen dafür zu belasten, zu deren Gebrauch sie selten oder niemals Veranlassung haben.

§ 6. Warum es für Wörter einer Sprache in einer an-

deren keine entsprechenden giebt. — Hieraus erhellt, wie es zugeht, daß es in jeder Sprache manche eigenthümliche Wörter giebt, die sich nicht durch irgend ein einzelnes Wort einer anderen wiedergeben lassen. Denn, da die besonderen Sitten, Gewohnheiten und Gebräuche einer gewissen Nation bei ihr manche Kombinationen von Ideen geläufig und notwendig machen, die ein anderes Volk niemals Gelegenheit gehabt hat, zu bilden oder auch nur kennen zu lernen, so werden ihnen natürlich Namen beigelegt, um bei Dingen der täglichen Unterhaltung lange Umschreibungen zu vermeiden, und so werden daraus in den Köpfen ihrer Angehörigen ebenso viele bestimmte komplexe Ideen. So waren *δοτρακισμός* bei den Griechen und *proscriptio* bei den Römern Wörter, wofür andere Sprachen keine genau entsprechende Namen hatten, weil sie komplexe Ideen bezeichneten, die sich in den Köpfen der Angehörigen anderer Nationen nicht fanden. Wo es keine solche Gewohnheit gab, da fehlte auch der Begriff von solchen Handlungen, der Gebrauch solcher Kombinationen von Ideen, wie die durch jene Ausdrücke vereinigten und gleichsam zusammengebundenen; deshalb gab es in anderen Ländern keine Namen dafür.

§ 7. Und warum die Sprachen sich verändern. — Hieraus können wir auch den Grund erkennen, weshalb die Sprachen sich beständig verändern, indem neue Ausdrücke aufkommen und alte aus dem Gebrauch verschwinden; weil der Wechsel von Gewohnheiten und Meinungen neue Ideenverbindungen mit sich bringt, die oft bedacht und besprochen werden müssen, so werden damit, um lange Beschreibungen zu vermeiden, neue Namen verknüpft, und so entstehen daraus neue Arten komplexer Modi. Welche Anzahl verschiedener Ideen auf diese Weise in einen kurzen Laut eingeklinkt wird, und wieviel Zeit und Atem wir damit ersparen, wird jeder einsehen, der sich nur die Mühe geben will, alle die Ideen aufzuzählen, die in der Bedeutung von „Frift“ oder „Berufung“ enthalten sind, und statt des einen oder des anderen dieser Namen eine Umschreibung gebrauchen will, um ihre Bedeutung jemandem verständlich zu machen.

§ 8. Wo die gemischten Modi existieren. — Obgleich ich Gelegenheit finden werde, dies ausführlicher zu erörtern, wenn ich zu der Behandlung der Wörter und ihres Gebrauches gelange, so konnte ich doch nicht umhin, die Namen der gemischten Modi hier soweit zu berücksichtigen, die als flüchtige und vorübergehende Kombinationen einfacher Ideen — die außerhalb der Köpfe der Menschen sonstwo nur ein kurzes Dasein haben, und auch in jenen nicht länger existieren, als an sie gedacht wird — den Anschein einer beständigen und dauernden Existenz nirgends mehr haben als in ihren Namen, die deshalb bei dieser Klasse von Ideen ganz füglich für die Ideen selbst genommen werden können. Denn, wenn wir fragen würden, wo die Idee eines Triumphs oder einer Apotheose existiere, so ist klar, daß keine von beiden allemal irgendwo in den Dingen selbst existieren könnte, da sie Handlungen sind, die zu ihrem Vollzuge Zeit erforderten, also niemals in allen ihren Teilen zugleich existieren konnten; und was die Köpfe der Menschen anbetrifft, wo die Ideen dieser Handlungen vermeintlich untergebracht sind, so haben sie auch dort nur eine sehr unsichere Existenz, und wir sind deshalb geneigt, sie mit den Namen zu verknüpfen, wodurch sie in uns hervorerufen werden.

§ 9. Wie wir die Ideen gemischter Modi erlangen. — Es giebt also drei Wege, auf denen wir die Ideen gemischter Modi erlangen: 1. durch Erfahrung und Beobachtung der Dinge selbst. So erlangen wir die Idee des Ringens oder Fechtens, wenn wir zwei Männer miteinander ringen oder fechten sehen. 2. durch Erfindung, oder indem wir willkürlich verschiedene einfache Ideen in unserm eigenen Sinne zusammenfügen; so hatte der erste Erfinder der Buchdrucker- oder Kupferstecherkunst eine Idee davon in seinem Kopfe, bevor sie jemals existierte. 3. was der gewöhnlichste Weg ist, durch die Erklärung der Namen von Handlungen, die wir niemals gesehen haben, oder von Begriffen, die wir nicht sehen können, und indem wir alle die Ideen, die sie ausmachen und ihre wesentlichen Bestandteile bilden, aufzählen, und damit gleichsam unserer Einbildungskraft vorführen. Denn,

wenn wir durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung unsern Geist mit einfachen Ideen angefüllt, und durch den Sprachgebrauch die Namen, die sie bezeichnen, uns angeeignet haben, so können wir mit diesen Hilfsmitteln einem anderen jede komplexe Idee darstellen, die wir ihm begreiflich machen möchten, so daß darin nur solche einfache Ideen enthalten sind, die er schon kennt, und ebenso benennt wie wir. Denn alle unsere komplexen Ideen sind schließlich in einfache Ideen auflösbar, woraus sie zusammengesetzt und ursprünglich gebildet sind, obgleich vielleicht ihre unmittelbaren Ingredienzen — wenn ich mich so ausdrücken darf — auch komplexe Ideen sind. So ist der gemischte Modus, den das Wort „Lüge“ bezeichnet, aus folgenden einfachen Ideen gebildet: 1. artikulierte Laute, 2. gewisse Ideen im Bewußtsein des Redenden, 3. jene Laute als Zeichen für diese Ideen, 4. eine affirmative oder negative Zusammenfügung dieser Zeichen, die von dem Verhältnis abweicht, worin die ihnen entsprechenden Ideen im Bewußtsein des Redenden zu einander stehen. Ich brauche, denke ich, in der Analysis der komplexen Idee, die wir eine Lüge nennen, nicht weiter zu gehen; das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß sie aus einfachen Ideen gebildet ist, und es könnte für meinen Leser nur widerwärtig und langweilig sein, wenn ich ihn mit einer minutiöseren Aufzählung jeder einzelnen einfachen Idee, die zu dieser komplexen gehört, belästigen wollte, die er nach dem Gesagten gewiß selbst auszuführen imstande ist. Dasselbe läßt sich mit allen und jeden unserer komplexen Ideen thun, die, so zusammengesetzt und nochmals zusammengesetzt sie auch sein mögen, sich doch schließlich in einfache Ideen auflösen lassen, die all unser Material des Wissens und Denkens bilden. Wir brauchen auch nicht zu besorgen, daß der Geist dadurch auf eine zu geringe Anzahl von Ideen werde eingeschränkt werden, wenn wir bedenken, welchen unererschöpflichen Vorrat von einfachen Modi Zahl und Figur allein uns darbieten. Wie weit demnach gemischte Modi, die aus den mannigfachen Kombinationen verschiedener einfacher Ideen und ihrer zahllosen Modi entstehen können, davon entfernt sind, wenige und sparsam zu sein, das können wir

uns leicht vorstellen. So daß, bevor wir zum Schluß kommen, wir sehen werden, daß niemand bange zu sein braucht, daß er für das Umherschweifen seiner Gedanken keinen genügenden Spielraum und Umkreis haben werde, obgleich diese, wie ich behaupte, allein auf die aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen einfachen Ideen und deren mancherlei Kombinationen beschränkt sind.

§ 10. Bewegung, Denken und Kraft sind am meisten modifiziert worden. — Es ist unserer Beachtung wert, welche von allen unseren einfachen Ideen am meisten modifiziert, und aus welchen am meisten gemischte, mit Namen versehene Ideen gebildet worden sind; und das sind folgende drei: Denken und Bewegung (was die beiden Ideen sind, die alle Aktivität in sich schließen,) und Kraft, die als die Quelle dieser Thätigkeiten betrachtet wird. Die einfachen Ideen des Denkens, der Bewegung und der Kraft, sage ich, sind am meisten modifiziert worden, und aus deren Modifikationen sind die meisten, mit Namen versehenen komplexen Modi gebildet. Denn, da das Handeln die Hauptbeschäftigung der Menschen ist, und das alleinige Thema, worauf alle Gesetze sich beziehen, so ist es nicht zu verwundern, daß die verschiedenen Weisen des Denkens und der Bewegung beachtet, ihre Ideen wahrgenommen, im Gedächtnis hinterlegt und mit Namen versehen worden sind, da ohnedem sich nicht gut Gesetze hätten geben, oder Bosheit und Ordnungswidrigkeit unterdrücken lassen. Auch hätte kein Verkehr unter den Menschen füglich stattfinden können ohne solche komplexe Ideen und deren Benennung, und deshalb haben die Menschen für Arten der Handlungen, die nach ihren Ursachen, Mitteln, Gegenständen, Zwecken, Instrumenten, Zeit, Ort und anderen Umständen voneinander unterschieden sind, wie auch für ihre diesen Handlungen entsprechenden Vermögen Namen festgesetzt, und setzen in ihrem Sinne festbestimmte Ideen davon voraus; (z. B. Dreistigkeit ist das Vermögen, ohne Furcht oder Verwirrung vor anderen zu reden oder zu thun, was wir wollen, und die Griechen nennen die Freimüthigkeit beim Reden mit einem eigenen Namen *παρρησία*);

und wenn dieses Vermögen oder diese Fähigkeit des Menschen, etwas zu thun, durch häufige Wiederholung derselben Handlung erworben ist, so nennen wir deren Idee „Gewohnheit“, wenn sie geneigt und bereit ist, bei jeder Gelegenheit in Thätigkeit auszubringen, so nennen wir sie „Disposition“. So ist Verdrießlichkeit eine Disposition oder Neigung, zornig zu werden.

Um zum Schlusse zu kommen: Wenn wir irgend welche Arten von Thätigkeit untersuchen; z. B. Erwägung und Bestimmung, was geistige Thätigkeiten sind, Laufen und Sprechen, was körperliche Thätigkeiten sind, Rache und Mord, wobei Geist und Körper zusammenwirken: so werden wir finden, daß sie nur ebensoviele Sammlungen einfacher Ideen sind, die miteinander verbunden die durch ihre Namen bezeichneten komplexen Ideen ausmachen.

§ 11. Manche Wörter bezeichnen nur die Wirkung, während sie die Thätigkeit zu bedenten scheinen. — Da die Kraft die Quelle ist, woraus alle Thätigkeit entspringt, so werden die Substanzen, worin die Kräfte enthalten sind, wenn sie eine Kraft thatsächlich ausüben, Ursachen genannt, und die dadurch hervorgebrachten Substanzen oder die einfachen Ideen, die in irgend einen Gegenstand durch die Ausübung der Kraft eingeführt werden, heißen Wirkungen. Die Wirksamkeit, wodurch die neue Substanz oder Idee hervorgebracht wird, nennt man in dem die Kraft ausübenden Subjekt Thätigkeit, in dem Subjekt aber, worin eine einfache Idee verändert oder hervorgebracht wird, Passivität; und so mannigfach auch diese Wirksamkeit, so endlos auch die Wirkungen sein mögen, dürfen wir doch, meine ich, annehmen, daß sie bei intellektuellen Agentien nichts anderes ist als Weisen des Denkens und Wollens, bei körperlichen Agentien nichts anderes als Modifikationen der Bewegung. Ich sage, wir können sie meiner Meinung nach für nichts anderes als diese beiden halten, denn ich gestehe, daß ich keinen Begriff oder keine Idee davon habe, welche Art von Thätigkeit außer diesen irgend welche Wirkungen hervorbringe, und somit liegt sie meinen Gedanken, meiner Fassungskraft und meinem Wissen völlig fern,

und für mich ebenso tief im Dunkel wie fünf andere Sinne, oder wie die Ideen von Farben für einen Blinden; und deshalb bezeichnen viele Wörter, die eine Thätigkeit auszudrücken scheinen, überhaupt nichts von der Thätigkeit oder Wirkungsweise, sondern bloß die Wirkung mit einigen Umständen des Gegenstandes, worauf eingewirkt wurde, oder der wirkenden Ursache; z. B. Schöpfung, Vernichtung enthalten keine Idee der Thätigkeit oder der Art und Weise ihrer Hervorbringung in sich, sondern bloß die Ursache und das Bewirkte. Und wenn ein Bauer sagt: die Kälte mache das Wasser gefrieren, so scheint zwar das Wort „gefrieren machen“ eine Thätigkeit anzudeuten, in Wahrheit aber bezeichnet es nichts als die Wirkung, nämlich, daß das vorher flüssige Wasser hart und fest geworden ist, ohne von der Thätigkeit, wodurch das geschehen, irgend welche Idee zu enthalten.

§ 12. Auch aus anderen Ideen werden gemischte Modi gebildet. — Ich habe wohl nicht nötig hier zu bemerken, daß, wenn auch Kraft und Thätigkeit den größten Teil der mit Namen versehenen, und in Sinn und Mund der Menschen geläufigen gemischten Modi liefern, doch andere einfache Ideen und deren verschiedene Kombinationen nicht ausgeschlossen sind; und noch viel weniger, glaube ich bedarf es für mich einer Aufzählung aller gemischten Modi, die mit Namen dafür fest gebräuchlich geworden sind. Das hieße soviel, wie ein Lexikon über den größten Teil der in der Gottesgelehrtheit, der Ethik, der Rechtswissenschaft, der Politik und noch manchen anderen Wissenschaften gebräuchlichen Wörter schreiben. Für meinen gegenwärtigen Zweck ist nichts weiter erforderlich als zu zeigen, welche Arten von Ideen ich gemischte Modi nenne, wie der Geist zu ihnen gelangt, und daß sie Zusammensetzungen aus einfachen Ideen sind, die durch Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung gewonnen worden; und das denke ich gethan zu haben.

Dreißundzwanzigstes Kapitel.

Über unsere komplexen Ideen von Substanzen.

§ 1. Wie Ideen von Substanzen entstehen. — Während der Geist, wie ich erklärt habe, mit einer großen Anzahl einfacher Ideen theils — insoweit sie an äußeren Dingen zu finden sind — durch die Sinne, theils durch Reflexion auf seine eigene Thätigkeit versehen wird, bemerkt er auch, daß eine gewisse Anzahl dieser einfachen Ideen beständig zusammen auftreten, und diese werden, weil sie mutmaßlich einem Dinge angehören, die Wörter aber den gewöhnlichen Wahrnehmungen angepaßt werden, und zum schnellen Gedankenausdruck dienen, zu einem Subjekt vereinigt und mit einem Namen belegt: worauf wir hernach aus Unachtsamkeit geneigt sind, dieses als eine einfache Idee zu betrachten, und davon als von einer solchen zu reden, obgleich es in der That eine Verknüpfung mehrerer Ideen miteinander ist, weil wir, wie gesagt, da wir uns nicht vorstellen können, wie diese einfachen Ideen jede für sich bestehen sollten, uns daran gewöhnen, ein Substrat vorauszusetzen, worin sie ihren Grund haben, und woraus sie hervorgehen, welches wir deshalb Substanz nennen.

§ 2. Unsere Idee der Substanz im allgemeinen. — Wenn also jemand sich selbst daraufhin prüfen will, welchen Begriff er bloß von der Substanz im allgemeinen habe, so wird er finden, daß er davon überhaupt keine andere Idee hat als nur die Voraussetzung von er weiß nicht welcher Stütze solcher Eigenschaften, die einfachen Ideen in uns hervorbringen vermögen, und die man gewöhnlich Accidentien nennt. Wenn jemand gefragt würde, welchem Subjekt Farbe oder Schwere anhafteten, so könnte er darauf nur antworten: den soliden, ausgedehnten Theilen; und wenn er gefragt würde, wem Solidität und Ausdehnung anhafteten, so würde er sich kaum in einer besseren Lage befinden, wie der früher erwähnte Indianer, der, als er gesagt hatte, daß die Welt von einem großen Elefanten getragen werde, und darauf gefragt ward, worauf der Elefant stehe, die Antwort gab:

auf einer großen Schildkröte; auf weiteres Andringen aber um Auskunft darüber, was der breitrückigen Schildkröte zur Stütze diene, erwiderte: irgend etwas, er wisse nicht was. Und somit reden wir hier wie in allen anderen Fällen, wenn wir Wörter gebrauchen ohne klare und deutliche Ideen zu haben, wie die Kinder, die, wenn sie gefragt werden, was ein ihnen unbekanntes Ding sei, gleich mit der zufriedenstellenden Antwort bei der Hand sind: es sei etwas; die in der That, mag sie nun von Kindern oder von Erwachsenen so gebraucht werden, nicht mehr bedeutet als: sie wüßten nicht, was es sei; und die zeigt, daß sie von dem Dinge, was sie zu kennen und worüber sie zu reden beanspruchen, überhaupt keine deutliche Idee haben, also dessen vollkommen unbekundig und im Dunkel darüber sind. Da also unsere Idee, der wir den allgemeinen Namen „Substanz“ geben, nichts weiter ist als die vorausgesetzte, aber unbekannte Stütze der als existierend vorgefundenen Qualitäten, die, wie wir glauben, sine re substante, ohne etwas, das sie trägt, nicht bestehen können, so nennen wir diesen Träger substantia, was dem eigentlichen Sinne nach in schlichtem Englisch das unter etwas anderem Stehende oder dieses Emporhaltende bedeutet. *)

§ 3. Von den Arten der Substanzen. — Nachdem so eine dunkle und relative Idee von Substanz im allgemeinen gebildet ist, kommen wir zum Besitz von Ideen eigenthümlicher Arten von Substanzen, indem wir solche Kombinationen einfacher Ideen sammeln, die, wie aus der Erfahrung und der Beobachtung durch

*) Was Locke hier über die Unerkennbarkeit der Substanz sagt, gilt nicht minder von der im Kapitel XXI behandelten „Kraft“, die ebenfalls nur ein Hilfsbegriff unseres Verstandes ist, wodurch wir uns die in der Aufeinanderfolge der Naturerscheinungen beobachtete Gesetzmäßigkeit ihres Kausalzusammenhanges begreiflich zu machen suchen. So wenig wir die Substanz für sich, außerhalb ihrer Eigenschaften oder von diesen gesondert, erkennen können, ebensowenig können wir eine Kraft direkt und gesondert von ihren Äußerungen, d. i. dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen, wahrnehmen. Gleichwohl würde ohne die Ideen von Substanz und Kraft die objektive Welt unseres Bewußtseins sozusagen in Staub zerfallen.

die menschlichen Sinne erkennbar wird, miteinander verbunden existieren, und deshalb für Ausflüsse aus der eigenthümlichen inneren Konstitution oder dem unbekannten Wesen jener Substanz gelten. So kommen wir zum Besitz der Ideen: Mensch, Pferd, Gold, Wasser zc., und ich berufe mich auf jedermanns eigene Erfahrung darüber, ob irgend jemand von diesen Substanzen eine andere klare Idee hat, die mehr enthielte als die von gewissen miteinander zusammen existierenden einfachen Ideen. Die gewöhnlich an dem Eisen oder einem Diamanten wahrnehmbaren Eigenschaften sind es, die zusammen genommen die wahre komplexe Idee dieser Substanzen ausmachen, und ein Schmied oder ein Juwelier kennt sie gewöhnlich besser als ein Philosoph, der, von welchen substantiellen Formen er auch reden mag, von diesen Substanzen keine andere Idee hat, als die durch eine Zusammenfassung der in ihnen enthaltenen einfachen Ideen gebildet wird; wobei nur zu beachten bleibt, daß unsere komplexen Ideen von Substanzen neben allen den einfachen Ideen, woraus sie bestehen, immer noch die verworrene Idee von etwas enthalten, dem jene angehören, und worin sie den Grund ihrer Existenz finden. Und deshalb sagen wir, wenn wir von irgend einer Art von Substanz sprechen, daß es ein Ding mit den und den Eigenschaften sei; z. B. der Körper sei ein Ding, das Ausdehnung, Gestalt und Beweglichkeit besitze, der Geist ein zum Denken befähigtes Ding, und ebenso sagen wir Härte, Zerreiblichkeit und Anziehungskraft für Eisen seien Eigenschaften, die sich an dem Magnetstein finden. Diese und ähnliche Redeweisen deuten die Voraussetzung an, daß die Substanz immer noch etwas außer der Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, dem Denken oder anderen wahrnehmbaren Ideen sei, obgleich wir nicht wissen, was das ist.

§ 4. Von der Substanz im allgemeinen haben wir keine klare Idee. — Wenn wir deshalb von irgend einer besonderen Art körperlicher Substanzen wie Pferd, Stein zc. reden oder an sie denken, so ist zwar unsere Idee von jeder derselben nur die Verknüpfung oder Zusammenfassung einer Mehrzahl einfacher

Ideen von sinnlichen Eigenschaften, die wir gewohnt sind, in dem Pferd oder Stein genannten Dinge vereinigt zu finden; weil wir uns aber nicht denken können, wie sie jede für sich, oder eine durch die andere bestehen sollten, so setzen wir voraus, daß sie durch ein gemeinschaftliches Subjekt existieren und getragen werden, und diese Stütze bezeichnen wir mit dem Namen „Substanz“, obgleich wir sicherlich von dem Dinge, das wir als Stütze voraussetzen, keine klare oder deutliche Idee haben. *)

§ 5. Vom Geiste haben wir eine ebenso klare Idee wie vom Körper. — Derjelbe Vorgang wiederholt sich bei den Thätigkeiten des Geistes (of the mind), nämlich Denken, Schließen, Fürchten zc., die wir, weil wir sie nicht als für sich bestehend betrachten mögen, und nicht begreifen, wie sie dem Körper angehören oder von diesem hervorgebracht sein könnten, geneigt sind für Thätigkeiten einer anderen Substanz zu halten, die wir „Geist“ (spirit) nennen; woraus indessen so viel erhellt, daß,

*) Substanzialität, oder das Ding mit Eigenschaften, ist eine Form, in die der Verstand das Rohmaterial unserer Sinnesindrücke einfügt, ohne ihren Stoff zu vermehren, und diese Verstandesthätigkeit schließt sich den Sinnesindrücken so unmittelbar und unwillkürlich an, daß wir sie gewöhnlich der Sinneswahrnehmung zurechnen. Sie ist nach Kantischer Terminologie ein „synthetisches Urtheil a priori“, nämlich die Synthese im Raume. Es giebt noch zwei andere ebenso wichtige Synthesen, wodurch der Verstand aus dem Rohmaterial der Sinnesindrücke die objektive Welt aufbaut, nämlich die Kausalität, d. i. die Synthese von Veränderungen und Bewegungen der Dinge in der Zeit, und die Generalisierung, d. i. die Bildung von Art-, Gattungs- zc. Begriffen der Dinge, sowie von Gesetzen des Kausalzusammenhanges und den in diesen sich äußernden Kräften. Diese dritte Art der Synthese a priori könnte man die Synthese im Worte nennen, weil in den Wörtern der Sprache und deren Bedeutungen das Allgemeine als solches eine eigentümliche Existenz gewinnt, und ohne dieses Hilfsmittel die Generalisierung des sinnlich konkreten Bewußtseinsinhalts nur in beschränktem Maße und unvollkommener Weise stattfinden könnte. — Daß uns solche Synthesen möglich sind, lernen wir durch Selbstbeobachtung aus der Erfahrung; dagegen müssen wir die Frage, wie sie möglich seien, unbeantwortet lassen, weil wir den transcendenten Realgrund unseres Bewußtseins oder die Entstehungsweise seiner Funktionen nicht erkennen können.

weil wir von der Materie keine andere Idee oder Vorstellung haben als von etwas, woran die vielen sinnlichen Eigenschaften, die auf unsere Sinne einwirken, bestehen, wir mit der Voraussetzung einer Substanz, worin Denken, Wissen, Zweifeln und eine bewegende Kraft zc. bestehen, eine ebenso klare Vorstellung von der Substanz des Geistes gewinnen, wie wir von der des Körpers haben; indem die eine (ohne Erkenntnis ihres Wesens) dafür gilt, das Substrat der uns von außen zukommenden Ideen zu sein, und die andere (ebenfalls ohne Erkenntnis ihres Wesens) für das Substrat der Thätigkeiten, die wir durch innere Erfahrung in uns selber kennen lernen. Somit ist klar, daß die Idee der körperlichen Substanz oder*) der Materie unseren Begriffen und Auffassungen ebenso fern liegt wie die der geistigen Substanz oder des Geistes, und daß wir deshalb aus unserem Mangel irgend eines Begriffes von der Substanz des Geistes ebensowenig auf dessen Nichtexistenz schließen dürfen, wie wir aus demselben Grunde die Existenz des Körpers leugnen können; indem es ebenso vernünftig wäre, zu behaupten, es gebe keinen Körper, weil wir von der Substanz der Materie keine klare und deutliche Idee haben, wie zu sagen, es gebe keinen Geist, weil wir keine klare und deutliche Idee von der Substanz eines Geistes haben.

§ 6. Von den Arten der Substanzen. — Worin deshalb auch die geheime abstrakte Natur der Substanz im allgemeinen immer bestehen möge, so sind doch alle unsere Ideen bestimmter eigentümlicher Arten von Substanzen nichts als verschiedene Kombinationen einfacher Ideen, die in solcher wenn gleich unbekannten Ursache der Verbindung miteinander coexistieren, daß das Ganze für sich bestehen kann. Durch nichts anderes als solche Kombinationen einfacher Ideen stellen wir uns eigentümliche Arten von Substanzen vor, darin bestehen die Ideen, die wir von ihren verschiedenen Species in unserem Geiste haben, und nur solche bezeichnen wir anderen durch ihre spezifischen Namen, z. B. Mensch, Pferd, Sonne, Wasser, Eisen; beim Hören solcher Wör-

*) Statt in ließ or.

ter bildet jeder, der die Sprache versteht, in seinem Sinne eine Kombination der verschiedenen einfachen Ideen, die er unter eben dieser Benennung gewöhnlich als zusammen bestehend beobachtet oder sich vorgestellt hat, und von denen er annimmt, daß sie auf dem unbekannten gemeinsamen Subjekt beruhen und ihm gleichsam anhängen, welches selbst keinem andern Dinge inhäriert. Indessen ist es gleichwohl offenbar, und jeder wird bei einer Untersuchung seiner eigenen Gedanken finden, daß er von irgend einer Substanz, möge es z. B. Gold, Pferd, Eisen, Mensch, Vitriol, Brot sein, keine andere Idee hat, als bloß die von den sinnlichen Eigenschaften, die er als inhärent betrachtet, nebst der Voraussetzung eines solchen Substrats, was den Eigenschaften oder einfachen Ideen, die er als in Verbindung miteinander existierend wahrgenommen hat, gleichsam als Träger dient. Was ist z. B. die Idee der Sonne weiter als ein Aggregat dieser verschiedenen einfachen Ideen: glänzend, heiß, rund, sich regelmäßig bewegend, in gewisser Entfernung von uns und vielleicht noch einigen andern, je nachdem der, welcher an die Sonne denkt und von ihr spricht, die sinnlichen Qualitäten, Ideen oder Eigenschaften, die in dem von ihm „Sonne“ genannten Dinge enthalten sind, mehr oder weniger genau beobachtet hat?

§ 7. Die Kraft macht einen großen Bestandteil unserer komplexen Ideen von Substanzen aus. — Denn von irgend einer der besonderen Arten von Substanzen hat der die vollkommenste Idee, wer die meisten der einfachen Ideen, die in ihr existieren, gesammelt und zusammengefügt hat, wozu auch ihre aktiven Kräfte und passiven Fähigkeiten gehören, die zwar keine einfachen Ideen sind, aber in dieser Hinsicht der Kürze halber flugsich dazu gerechnet werden können. So ist die Kraft, Eisen anzuziehen, eine von den Ideen der komplexen jener Substanz, die wir Magnetstein nennen, und die Kraft, so angezogen zu werden, ist ein Teil der komplexen Idee, die wir Eisen nennen; Kräfte, die für diesen Subjekten inhärierende Eigenschaften gelten, weil jede Substanz, die ebenso fähig ist, durch die von uns in ihr wahrgenommenen Kräfte gewisse sinnliche Eigenschaften anderer Sub-

jette zu verändern, wie die einfachen Ideen, die wir unmittelbar von ihr empfangen, in uns hervorzubringen, durch jene in andere Subjekte neu eingeführten sinnlichen Eigenschaften und Kräfte erkennbar macht, die auf unsere Sinne dadurch ebenso regelmäßig mittelbar einwirken, wie ihre sinnlichen Eigenschaften es unmittelbar thun. Z. B. unmittelbar durch unsere Sinne nehmen wir am Feuer dessen Hitze und Farbe wahr, die, recht betrachtet, nur in ihm vorhandene Kräfte sind, diese Ideen in uns hervorzubringen; ebenfalls durch unsere Sinne nehmen wir die Farbe und Zerbrechlichkeit der Holzkohle wahr, wodurch wir von einer andern Kraft im Feuer Kenntniss erhalten, die es hat, die Farbe und Konsistenz des Holzes zu verändern; durch die ersteren enthüllt das Feuer uns unmittelbar, durch die letzteren mittelbar verschiedene Eigenschaften, die wir deshalb als einen Theil der Eigenschaften des Feuers ansehen, und somit zu einem Theil seiner komplexen Idee machen. Denn weil alle diese Kräfte, die wir kennen lernen, nur auf die Veränderung einiger sinnlicher Eigenschaften an den Subjekten, worauf sie einwirken, hinauslaufen und so veranlassen, daß diese uns neue sinnliche Ideen darbieten, deshalb habe ich diese Kräfte zu den einfachen Ideen gerechnet, die die komplexen der verschiedenen Arten von Substanzen ausmachen, obgleich diese Kräfte, an und für sich betrachtet, in Wahrheit komplexe Ideen sind. Und in diesem weiteren Sinne wünsche ich verstanden zu werden, falls ich die eine oder die andere von diesen Kräften unter den einfachen Ideen nenne, die wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, wenn wir an einzelne Substanzen denken. Denn die einzelnen in ihnen enthaltenen Kräfte müssen notwendig berücksichtigt werden, wenn wir von den verschiedenen Arten der Substanzen wahrhaft bestimmte Begriffe haben wollen.

§ 8. Und warum das. — Auch brauchen wir uns nicht darüber zu wundern, daß die Kräfte einen großen Theil unserer komplexen Ideen von Substanzen ausmachen, weil bei den meisten derselben ihre sekundären Eigenschaften hauptsächlich dazu dienen, eine von der anderen zu unterscheiden, und gewöhnlich einen beträchtlichen Theil der komplexen Idee einer jeden ihrer

Arten bilden. Denn, da unsere Sinne uns bei der Ermittlung der Größe, Textur und Gestalt der kleinsten Theilchen der Körper im Stiche lassen, worauf deren wirkliche Beschaffenheit und ihre Unterschiede beruhen, so sind wir genöthigt, uns ihrer sekundären Eigenschaften als der charakteristischen Zeichen und Merkmale zu bedienen, wonach wir in unserem Geiste Ideen von ihnen bilden, und sie voneinander unterscheiden; alle sekundären Eigenschaften aber sind, wie gezeigt worden, nichts als bloße Kräfte. Denn die Farbe und der Geschmack des Opiums sind so gut wie dessen einschläfernde und schmerzstillende Wirkungen nur von seinen primären Eigenschaften abhängige Kräfte, wodurch es instande ist, verschiedene Vorgänge in verschiedenen Theilen unseres Körpers zu veranlassen.

§ 9. Drei Arten von Ideen bilden unsere komplexen Ideen von Substanzen. — Die Ideen, woraus unsere komplexen von Substanzen entstehen, sind dreierlei Art. Erstens die Ideen der primären Eigenschaften der Dinge, die wir mit Hilfe unserer Sinne entdecken, und die in ihnen auch dann existieren, wenn wir sie nicht wahrnehmen; dazu gehören die Größe, Gestalt, Anzahl, Lage und Bewegung der Theile von Körpern, die thatsächlich in ihnen vorhanden sind, gleichviel ob wir von ihnen Kenntniss nehmen oder nicht. Zweitens die sinnlich wahrnehmbaren sekundären Eigenschaften, die von jenen abhängen und nur die den Substanzen angehörigen Kräfte sind, durch unsere Sinne mancherlei Ideen in uns hervorzubringen; Ideen, die sich in den Dingen selbst nur ebenso befinden wie irgend etwas in seiner Ursache. Drittens das von uns an irgend einer Substanz wahrgenommene Vermögen, solche Veränderungen primärer Eigenschaften zu bewirken oder zu erleiden, daß die so veränderte Substanz in uns andere Ideen hervorbringt, als sie früher that; diese heißen aktive und passive Kräfte, und diese Kräfte endigen alle, soweit wir von ihnen irgend welche Kunde oder Kenntniss haben, lediglich in sinnlich wahrnehmbaren einfachen Ideen. Denn, welche Veränderung auch ein Magnetstein in den kleinsten Theilchen des Eisens mag hervorbringen können, so würden wir doch

von irgend einer Kraft desselben überhaupt auf das Eign einzunwirken, keine Kenntniss haben, wenn nicht dessen sinnlich wahrnehmbare Bewegung sie offenbar machte; und ich bezweifle nicht, daß die von uns täglich gehandhabten Körper die Kraft haben, tausenderlei Veränderungen ineinander hervorzubringen, wovon wir keine Ahnung haben, weil sie niemals in sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen zum Vorschein kommen.

§ 10. Die Kräfte machen einen großen Theil unserer komplexen Ideen von Substanzen aus. — Die Kräfte machen deshalb mit Recht einen großen Theil unserer komplexen Ideen von Substanzen aus. Wer seine komplexe Idee von Gold untersuchen will, der wird finden, daß verschiedene von den Ideen, die sie bilden, nur Kräfte sind; so sind die Kraft, im Feuer geschmolzen aber nicht selbst verzehrt zu werden, und die, in aqua regia aufgelöst zu werden, für die Bildung unserer komplexen Idee von Gold ebenso notwendige Ideen wie dessen Farbe und Gewicht, die, wohl erwogen, auch nur verschiedene Kräfte sind. Denn, richtig ausgedrückt, ist die gelbe Farbe nicht thatsächlich im Golde vorhanden, sondern sie ist eine Kraft des Goldes, wenn es gehörig ins Licht gestellt wird, ihre Idee durch unsere Augen in uns hervorzubringen; und die Hitze, die notwendig zu unserer Idee der Sonne gehört, ist ebensowenig wirklich in der Sonne wie die weiße Farbe, die sie dem Wachs giebt. Beide sind gleichermaßen Kräfte der Sonne, die durch die Bewegung und Gestalt ihrer unsichtbaren*) Theilchen auf den Menschen so einwirkt, daß er die Idee der Hitze gewinnt, und auf das Wachs so, daß es fähig wird, im Menschen die Idee des Weißen hervorzubringen.

§ 11. Die jetzt sekundären Eigenschaften der Körper würden verschwinden, wenn wir die primären ihrer kleinsten Theilchen entdecken könnten. — Wenn unsere Sinne scharf genug wären, um uns die kleinsten Theilchen der Körper unterscheiden und die wirkliche Beschaffenheit erkennen zu lassen, wovon ihre sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften abhängen, so

*) Statt sensible lies nach Kapitel VIII, § 13: insensible.

würden sie ohne Zweifel ganz andere Ideen in uns hervorbringen; das, was jetzt als gelbe Farbe des Goldes erscheint, würde dann verschwinden, und an ihrer Stelle würden wir ein bewundernswertes Gewebe von Theilchen einer gewissen Größe und Figur erblicken. Das zeigen uns die Mikroskope deutlich,*) denn, was für unsere bloßen Augen eine gewisse Farbe hervorbringt, enthüllt sich, wenn die Schärfe unserer Sinne auf diese Weise vermehrt wird, als etwas ganz anderes, und dadurch, daß gleichsam das Verhältniß der Größe der kleinsten Theile eines farbigen Objektes zu unserm gewöhnlichen Anblick desselben verändert wird, entstehen andere Ideen als vorher. So sind Sand oder zerstoßenes Glas, die dem bloßen Auge als undurchsichtig und weiß erscheinen, unter dem Mikroskop durchsichtig, und ein auf diese Weise betrachtetes Haar verliert seine frühere Farbe und wird größtentheils durchsichtig mit einer Beimischung von einigen glänzend funkelnden Farben gleich denen, die sich bei der Lichtbrechung in Diamanten und anderen durchsichtigen Körpern zeigen. Das Blut erscheint dem bloßen Auge ganz rot; unter einem guten Mikroskop aber, das die kleineren Theile desselben sichtbar macht, zeigt es nur einige wenige rote Klügelchen, die in einer durchsichtigen Flüssigkeit schwimmen; und wie diese roten Klügelchen aussehen würden, wenn es Gläser gäbe, die sie noch tausend oder zehntausendmal vergrößern könnten, läßt sich nicht sagen.

§ 12. Unser Erkenntnisvermögen ist unserem Zustande angemessen. — Der unendlich weise Urheber von uns und allen uns umgebenden Dingen hat unsere Sinne, Fähigkeiten und Organe den Erfordernissen des Lebens und der Aufgabe, die wir hier zu erfüllen haben, angepaßt. Wir sind imstande durch un-

*) Keineswegs! Einen mechanischen Ursprung der Farbenunterschiede hat bis heute noch kein Mikroskop nachgewiesen; die Vergrößerung hebt nur theils das Zusammenfließen des Einbruchs verschiedener Farben sehr kleiner, dicht nebeneinander liegender Flächen auf der Netzhaut des Auges auf, theils gestattet sie, Dinge im durchscheinenden Lichte zu betrachten, die wir ihrer Kleinheit wegen mit bloßen Augen nur in auffallendem Lichte wahrnehmen können.

sere Sinne die Dinge zu erkennen und zu unterscheiden, und sie so weit zu untersuchen, daß wir sie zu unseren Zwecken und den verschiedenen Weisen, unsere Lebensbedürfnisse zu befriedigen anwenden können. Wir haben genügende Einsicht in ihre staunenswerte Künstlichkeit und ihre wundervollen Wirkungen, um die Weisheit, Macht und Güte ihres Urhebers zu bewundern und zu preisen. Es fehlt uns nicht an Fähigkeiten, um solch eine Erkenntnis wie diese zu erlangen, die zu unserer gegenwärtigen Lage paßt. Gott hat aber, wie es scheint, nicht gewollt, daß wir eine vollkommen klare und adäquate Erkenntnis von ihnen haben sollten, die vielleicht die Fassungskraft aller endlichen Wesen übersteigt. Wir sind mit Fähigkeiten begabt (so unbeholfen und schwach sie auch sein mögen), um in den Geschöpfen genug zu entdecken, damit wir zur Erkenntnis des Schöpfers und unserer Pflicht geführt werden, und wir sind mit hinlänglichem Vermögen ausgestattet, um für die Bequemlichkeiten des Lebens zu sorgen; darin besteht unsere Aufgabe in dieser Welt. Würden jedoch unsere Sinne verändert und viel feiner und schärfer gemacht, so würde die Erscheinung und die äußere Gestalt der Dinge ein ganz anderes Aussehen für uns erhalten, und — wie ich zu glauben geneigt bin — mit unserer Existenz oder wenigstens mit unserem Wohlbefinden in diesem von uns bewohnten Teile des Weltalls unverträglich sein. Wer bedenkt, wie wenig unsere Konstitution eine Erhebung in Regionen der Atmosphäre zu ertragen vermag, die nicht viel höher sind als die, worin wir gewöhnlich atmen, der wird Ursache zur Zufriedenheit damit finden, daß auf dieser uns als Wohnung angewiesenen Erdkugel der allweise Baumeister unsere Organe und die Körper, die mit ihnen in Berührung treten sollen, einander angepaßt hat. Wenn unser Gehörsinn nur eintausendmal feiner wäre, als er ist, wie würden wir von einem beständigen Lärm gestört sein! Und wir würden in der stillsten Abgeschiedenheit weniger inistande sein, zu schlafen oder nachzuspinnen, als mitten in einer Seeschlacht. Ja, wenn der instruktivste unserer Sinne, das Gesicht, bei einem Menschen tausend- oder hunderttausendmal schärfer wäre, als er

mit Hilfe des besten Mikroskopes ist, so würden für dessen bloße Augen Dinge sichtbar sein, die manche millionenmal kleiner wären, als die kleinsten jetzt für ihn sichtbaren Objekte, und er würde somit der Entdeckung der Textur und Bewegung der kleinsten Theilchen körperlicher Dinge näher kommen, und für manche derselben wahrscheinlich Ideen von ihrer inneren Konstitution erhalten. Aber er würde dann in einer ganz anderen Welt leben wie die übrigen Menschen, nichts würde ihm ebenso erscheinen wie den anderen, die sichtbaren Ideen aller Dinge würden für beide verschieden sein, so daß ich zweifle, ob er und die übrigen Menschen sich miteinander über die Gegenstände des Gesichtes unterreden, oder über die Farben irgend welche Mittheilungen machen könnten, da deren Anschein so völlig verschieden sein würde. Und vielleicht könnte solche Schärfe und Zartheit des Gesichtes nicht den hellen Sonnenschein oder nicht einmal das freie Tageslicht ertragen, und von jedem Gegenstande auf einmal nur einen sehr kleinen Teil und auch den nur bei sehr geringem Abstände auffassen. Und wenn jemand mit Hilfe solcher mikroskopischen Augen (falls ich sie so nennen darf) tiefer als gewöhnlich in die geheime Zusammensetzung und das Grundgewebe der Körper eindringen könnte, so würde er aus diesem Wechsel keinen großen Vorteil ziehen, wenn ihm solch ein scharfes Gesicht nicht dazu diene, den Weg zum Markte und zur Börse zu finden, wenn er Dinge, die er vermeiden müßte, nicht schon in angemessener Entfernung sehen, und solche, womit er zu thun hätte, nicht wie andere Leute nach ihren sinnlichen Eigenschaften unterscheiden könnte. Wer scharffsichtig genug wäre, um die Konfiguration der kleinsten Theilchen einer Uhrfeder wahrzunehmen, und die eigentliche Struktur und Triebkraft zu erkennen, worauf deren elastische Bewegung beruht, der würde ohne Zweifel etwas sehr Bewundernswertes entdecken; wenn aber hiefür gebaute Augen nicht auf einmal den Zeiger und die Zahlzeichen des Zifferblattes erblicken und daraus schon von weitem ersehen könnten, wie viel Uhr es sei, so würde ihrem Eigner solche Schärfe nicht viel nützen, wobei er die Brauchbarkeit der Maschine ein-

büßte, während er die geheime Künstlichkeit ihrer Bestandteile entdeckte.

§ 13. Eine die Geister betreffende Vermutung. — Und hier bitte ich um die Erlaubnis, eine bei mir entstandene extravagante Vermutung vortragen zu dürfen, nämlich ob nicht, weil wir (wenn man dem Bericht von Dingen, worüber unsere Philosophie keine Auskunft geben kann, überhaupt Glauben schenken darf) einigen Grund zu der Vorstellung haben, daß Geister (spirits) Körper von verschiedener Größe, Gestalt und Bildung ihrer Teile annehmen können, ein großer Vorzug, den einige von ihnen vor uns haben, darin liegen mag, daß sie sich selber solche Organe der Empfindung oder Wahrnehmung bilden und gestalten können, wie ihnen für ihren jeweiligen Zweck und die Umstände des Objectes, das sie betrachten wollen, dienlich sind. Denn wie weit würde nicht der Mensch im Wissen über alle anderen hinauskommen, der nur das Vermögen besäße, die Struktur seiner Augen, dieses einen Sinnes, so zu verändern, daß sie aller der verschiedenen Abstufungen des Sehens fähig würden, die wir mit Hilfe der (zuerst zufällig erfundenen) Gläser kennen gelernt haben? Welche Wunder würde nicht der entdecken, der seine Augen allen Arten von Objecten so anpassen könnte, daß er die Figur und Bewegung der kleinen Partikeln des Blutes und anderer animalischen Säfte, wenn es ihm gefiele, ebenso deutlich sehen könnte, wie zu anderen Zeiten die Gestalt und Bewegung der Tiere selbst? In unserm gegenwärtigen Zustand aber würden für uns unveränderliche Organe von solchem Bau, daß sie die Figur und Bewegung der kleinsten Teile der Körper enthüllten, worauf die an ihnen jetzt von uns bemerkten sinnlichen Eigenschaften beruhen, vielleicht von keinem Vorteil sein. Gott hat sie ohne Zweifel so gestaltet, wie für uns in unserer gegenwärtigen Lage am besten ist. Er hat uns für die Nachbarschaft der Körper, die uns umgeben, und womit wir zu thun haben, ausgerüstet; und obgleich wir mit Hilfe unserer Fähigkeiten nicht zu einer vollkommenen Erkenntnis der Dinge gelangen können, so reicht ihr Dienst doch hinlänglich für die oben erwähnten

Zwecke aus, die unser Hauptanliegen ausmachen. Ich bitte meinen Leser um Verzeihung, daß ich ihm eine so wilde Phantasie über die Wahrnehmungsweisen höherer Wesen, als wir selbst sind, vorlege; wie extravagant dieselbe aber auch sein möge, so bezweifle ich doch, daß wir uns von dem Wissen der Engel auf andere als diese Weise eine Vorstellung machen können, so oder so nach Maßgabe dessen, was wir in uns selbst finden und beobachten. Und wenn wir auch zugeben müssen, daß die unendliche Macht und Weisheit Gottes Geschöpfe mit tausend anderen Vermögen und Weisen äußere Dinge wahrzunehmen, als den unsrigen, bilden könne, so können unsere Gedanken doch über letztere nicht hinausgehen; so unmöglich ist es für uns, unsere bloßen Vermutungen über die Ideen hinaus zu erweitern, die wir aus unserer eigenen Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung gewonnen haben. Die Voraussetzung wenigstens, daß die Engel zuweilen Körper annehmen, darf uns nicht befremden, weil einige der ältesten und gelehrtesten Kirchenväter anscheinend glaubten, daß sie Körper hätten, und so viel gewiß ist, daß ihr Zustand und ihre Existenzweise uns unbekannt sind.

§ 14. Komplexe Ideen von Substanzen. — Um jedoch auf unser vorliegendes Thema — unsere Ideen von Substanzen sowie die Art und Weise, wie wir zu ihnen gelangen — zurückzukommen, so sage ich, unsere spezifischen Ideen von Substanzen sind nichts weiter als Sammlungen einer gewissen Anzahl einfacher Ideen, die als zu einem Dinge vereinigt betrachtet werden. Obgleich diese Ideen von Substanzen gemeiniglich einfache Wahrnehmungen und ihre Namen einfache Ausdrücke sind, sind sie in der That doch komplex und zusammengesetzt. So besteht die Idee, die der Engländer mit dem Namen „Schwan“ bezeichnet, aus weißer Farbe, langem Halse, rotem Schnabel, schwarzen Beinen und Füßen mit Schwimmhäuten zwischen den Zehen (whole feet), und allen diesen in gewisser Gestalt, mit dem Vermögen auf dem Wasser zu schwimmen und eine gewisse Art von Geräusch zu machen, und vielleicht für jemanden, der diese Art von Vögeln lange beobachtet hat, mit noch einigen anderen Eigen-

schaften, die alle auf sinnlich wahrnehmbare einfache Ideen hinauslaufen, sämtlich zu einem gemeinsamen Subjekt vereinigt.

§ 15. Ideen von geistigen Substanzen sind ebenso klar wie die von körperlichen Substanzen. — Außer unseren komplexen Ideen materieller sinnlich wahrnehmbarer Substanzen, wovon ich zuletzt gesprochen habe, sind wir imstande aus den einfachen Ideen (wie: Denken, Verstehen, Wollen, Wissen, bewegende Kraft etc.), die wir von den täglich in uns selbst als in einer Substanz coexistierend beobachteten Thätigkeiten unseres Geistes entnommen haben, die komplexe Idee eines immateriellen Geistes zu bilden. Und indem wir so die Ideen von Denken, Wahrnehmen, Freiheit und der Kraft sich selbst und andere Dinge zu bewegen zusammenfügen, gewinnen wir eine ebenso klare Auffassung und Vorstellung von immateriellen Substanzen, wie wir von den materiellen haben. Denn, wenn wir die Idee des Denkens und Wollens, oder der Kraft, zu bewegen oder körperliche Bewegung zu beruhigen, zusammenfügen und mit „Substanz“, wovon wir keine deutliche Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee eines immateriellen Geistes; und wenn wir die Ideen cohärenter solider Teile und der Fähigkeit bewegt zu werden zusammenfügen, und mit „Substanz“, wovon wir auch hier keine positive Idee haben, verbinden, so gewinnen wir die Idee der Materie. Die eine ist eine ebenso klare und deutliche Idee wie die andere, weil die Idee des Denkens und der (aktiven) Bewegung eines Körpers ebenso klare und deutliche Ideen sind wie die Ideen der Ausdehnung, der Solidität und des Bewegtwerdens. Denn unsere Idee von Substanz ist in beiden Fällen gleich dunkel oder überhaupt keine, sie ist nur ein hypothetisches Ich=weiß=nicht=was, um die Ideen zu tragen, die wir Accidentien nennen. Es beruht auf einem Mangel an Nachdenken, wenn wir geneigt sind zu glauben, daß unsere Sinne uns nur materielle Dinge zeigen. Wohlerwogen giebt uns jeder Akt der Sinneswahrnehmung einen gleichmäßigen Einblick in beide Seiten der Natur, die körperliche und die geistige. Denn, während ich durch Sehen oder

Hören u. erkenne, daß außer mir*) ein körperliches Wesen, der Gegenstand jener Sinneswahrnehmung, existiert, erkenne ich mit noch größerer Sicherheit, daß in mir ein geistiges Wesen existiert, welches sieht und hört.***) Dies kann nicht — davon muß ich mich überzeugen — eine Thätigkeit des bloßen empfindungslosen Stoffes sein, es könnte nimmermehr geschehen ohne ein immaterielles denkendes Wesen.

§ 16. Es giebt keine Idee der abstrakten Substanz. — Mit der komplexen Idee von Ausdehnung, Gestalt, Farbe und allen anderen sinnlichen Eigenschaften — und das ist alles, was wir von ihm wissen — sind wir von der Idee der Substanz des Körpers gerade so weit entfernt, als wenn wir überhaupt von ihm nichts wüßten; und trotz aller Bekanntschaft und Vertrautheit, die wir mit der Materie zu haben glauben, und den vielen Eigenschaften, die an den Körpern wahrzunehmen und zu erkennen die Menschen überzeugt sind, wird sich vielleicht bei näherer Prüfung nicht zeigen, daß ihre auf das Wesen der Materie bezüglichen Ideen irgendwie zahlreicher oder klarer sind als die, welche den immateriellen Geist betreffen.

§ 17. Die Kohäsion solider Teile und der Stoß sind die wesentlichen Ideen vom Körper. — Unsere wesentlichen Ideen, die dem Körper im Unterschiede vom Geiste eigentümlich zukommen, sind die Kohäsion solider und folglich trennbarer Teile und die Kraft durch Stoß Bewegung mitzuteilen. Diese sind, denke ich, die ursprünglichen dem Körper besonders und eigentümlich angehörigen Ideen; denn die Gestalt ist nur ein Ergebnis der begrenzten Ausdehnung.

§ 18. Denken und bewegende Kraft sind die wesentlichen Ideen vom Geiste. — Unsere den Geist (spirit) betreffenden und ihm eigentümlichen Ideen sind Denken und Wille

*) D. h. meiner leiblichen Person, aber nicht außerhalb meines Bewußtseins.

**) Aber nur in dieser seiner Thätigkeit, nicht neben ihr erkennbar ist

oder die Kraft, den Körper durch einen Gedanken in Bewegung zu setzen, und als Folge hievon Freiheit. Denn während der Körper seine Bewegung nur durch Stoß einem anderen Körper, den er ruhend trifft, mittheilen kann, vermag der Geist (mind) nach Belieben Körper in Bewegung zu setzen oder dies zu unterlassen. Die Ideen des Daseins, der Dauer und der Beweglichkeit sind beiden gemeinsam.

§ 19. Geister sind der Bewegung fähig. — Es ist kein Grund vorhanden, weshalb man es befremdend finden sollte, daß ich dem Geiste (spirit) Beweglichkeit zuschreibe, denn, da wir von der Bewegung keine andere Idee haben als die einer Veränderung des Abstandes von anderen Wesen, die als ruhend betrachtet werden, und da wir finden, daß Geister so gut wie Körper nur da wirken können, wo sie sind, und daß Geister zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten wirken, so kann ich nicht umhin, den Ortswechsel allen endlichen Geistern zuzuschreiben (denn von dem unendlichen Geiste rede ich hier nicht), denn, da meine Seele so gut wie mein Körper ein reales Wesen ist, so ist sie gewiß ebensogut wie der Körper imstande, ihren Abstand von einem anderen Körper oder Wesen zu verändern, und also der Bewegung fähig. Und wenn ein Mathematiker einen gewissen Abstand zwischen zwei Punkten oder dessen Veränderung in Betracht ziehen kann, so kann man sich gewiß auch zwischen zwei Geistern einen Abstand und eine Veränderung desselben und somit ihre Bewegung, ihre Annäherung oder Entfernung voneinander, vorstellen.

§ 20. Jedermann findet in sich selber, daß seine Seele denken, wollen und auf seinen Körper an dem Orte, wo sich dieser befindet, einwirken kann, daß sie dagegen nicht auf einen Körper oder an einem Orte wirksam werden kann, der 100 Meilen von ihr entfernt ist. Niemand kann sich vorstellen, daß seine Seele in Oxford denken oder einen Körper bewegen könne, während er sich in London befindet, und er muß wissen, daß sie, weil sie mit seinem Körper verbunden ist, während der ganzen Reise zwischen Oxford und London beständig den Ort wechselt, wie die Kutsche

oder das Pferd, die ihn befördern; daß man also, denke ich, mit Recht von ihr sagen kann, sie sei diese ganze Zeit über in Bewegung; oder, wenn man nicht zugeben will, daß uns dies eine hinlänglich klare Idee von ihrer Bewegung verschaffe, so, denke ich, wird es ihre Trennung von dem Körper beim Tode thun, denn es scheint mir unmöglich zu sein, sie als aus dem Körper hinausgehend oder ihn verlassend zu betrachten, und doch von ihrer Bewegung keine Idee zu haben.

§ 21. Wenn jemand sagen sollte, sie könne den Ort nicht wechseln, weil sie keinen habe, denn die Geister seien nicht in loco sondern ubi, so hoffe ich, daß diese Art zu reden heutzutage nicht vielen imponieren wird, in einem Zeitalter, das eben nicht geneigt ist, solche unverständliche Ausdrucksweisen zu bewundern oder sich dadurch täuschen zu lassen. Wenn aber jemand meint, daß jene Unterscheidung irgend welchen Sinn enthalte, und auf unser gegenwärtiges Thema anwendbar sei, so ersuche ich ihn, sie in verständliches Englisch zu übersetzen, und dann daraus einen Schluß zu ziehen um zu zeigen, daß immaterielle Geister keiner Bewegung fähig sind. Freilich kann Gott keine Bewegung zugeschrieben werden, aber nicht weil er ein immaterieller, sondern weil er ein unendlicher Geist ist.

§ 22. Vergleichung der Ideen von Seele und Körper. — Laßt uns nun unsere komplexen Ideen eines immateriellen Geistes und des Körpers miteinander vergleichen und zusehen, ob die eine mehr Dunkelheit enthält als die andere, und welche von beiden am meisten. Unsere Idee des Körpers ist, wie ich meine, die einer ausgedehnten soliden Substanz mit der Fähigkeit, Bewegung durch Stoß mitzuteilen, und unsere Idee der Seele, als eines immateriellen Geistes, ist die einer denkenden Substanz mit der Kraft, durch Wollen oder einen Gedanken Bewegung im Körper hervorzubringen. Das sind, denke ich, unsere komplexen Ideen von Seele und Körper als gegensätzlich voneinander unterschieden, und nun laßt uns prüfen, in welcher am meisten Dunkelheit und Schwierigkeit für das Verstandnis enthalten ist. Ich weiß wohl, daß Leute, deren Gedanken in die Materie versenkt

sind, und die ihren Geist (thoir minds) dergestalt ihren Sinnen untergeordnet haben, daß sie selten an etwas über diese Hinausliegendes denken, zu sagen pflegen, ein denkendes Ding sei ihnen unbegreiflich, was vielleicht richtig sein mag; aber ich behaupte, daß sie, falls sie die Sache genau überlegen, ein ausgedehntes Ding ebensowenig begreifen können.

§ 23. Die Kohäsion der soliden Teile im Körper ist ebenso schwer zu begreifen, wie das Denken in der Seele. — Wenn jemand sagt, er wisse nicht, was in ihm denke, so meint er, daß er die Substanz jenes denkenden Dinges nicht kenne; nicht besser aber, sage ich, kennt er die Substanz eines soliden Dinges. Ferner, wenn er sagt, er wisse nicht, wie er denke, so antworte ich, ebensowenig weiß er, wie er ausgedehnt ist, wie die soliden Teile eines Körpers miteinander verbunden sind oder aneinander haften, so daß Ausdehnung entsteht. Denn obgleich der Druck der Luftteilchen den Zusammenhang verschiedener Stoffteile erklären mag, die gröber als jene sind, und Poren von geringerem Umfang als dem der Luftkörperchen haben, so kann doch das Gewicht oder der Druck der Luft den Zusammenhang ihrer eigenen Partikeln nicht erklären oder die Ursache davon sein. Und wenn der Druck des Äthers oder irgend einer feineren Materie als die Luft die Teile einer Luftpartikel ebensogut wie die anderer Körper vereinigen und fest zusammenhalten mag, so kann er doch sich nicht selber Fesseln anlegen und die Teile zusammenhalten, aus denen jedes noch so kleine Körperchen jener *materia subtilis* besteht. So daß jene Hypothese, wie sinnreich sie auch entwickelt sein mag, indem sie zeigt, daß die Teile der sichtbaren Körper durch den Druck anderer, äußerer, unsichtbarer Körper zusammengehalten werden, sich doch auf die Teile des Äthers selbst nicht erstreckt; und je einleuchtender sie beweist, daß die Teile anderer Körper durch den äußeren Druck des Äthers zusammengehalten werden, und daß sich für ihre Kohäsion und innere Verbindung keine andere Ursache denken läßt, um so mehr läßt sie uns über die Kohäsion der Teile der Ätherkörperchen selbst im Dunkel, indem wir uns weder diese ohne Teile vorstellen können, da

sie Körper und theilbar sind, noch auch, wie deren Theile zusammenhängen, da ihnen die Ursache zur Kohäsion fehlt, die für die Kohäsion der Theile aller anderen Körper gegeben ist.

§ 24. In der That aber kann der Druck eines umgebenden Fluidums, wie groß er auch sein möge, die Kohäsion der soliden Theile der Materie nicht als Ursache erklären. Denn, obgleich ein solcher Druck das Von-einander-reißen zweier polierten Oberflächen in einer auf sie senkrechten Richtung verhindern mag, wie bei dem Versuch mit zwei polierten Marmortafeln, so kann er doch die Trennung durch eine den Oberflächen parallele Bewegung niemals im geringsten verhindern, weil das umgebende Fluidum, da es volle Freiheit hat, in jede durch eine seitliche Bewegung verlassene Stelle des Raumes nachzurücken, solch einer Bewegung der so verbundenen Körper ebensowenig Widerstand leistet, als es der Bewegung desselben Körpers widerstehen würde, wenn dieser auf allen Seiten von jenem Fluidum umgeben wäre und keinen anderen Körper berührte, weshalb, wenn es keine andere Ursache der Kohäsion gäbe, alle Theile des Körpers sich leicht durch solch eine seitliche gleitende Bewegung müßten voneinander trennen lassen. Denn, wenn der Druck des Aethers die alleinige Ursache der Kohäsion ist, so kann es nirgends Kohäsion geben, wo diese Ursache nicht wirksam wird, und da sie einer seitlichen Trennung (wie gezeigt worden) nicht entgegenwirken kann, so könnte es in jeder Ebene, die man sich als Durchschnitt irgend einer Körpermasse denken mag, nicht mehr Kohäsion geben als zwischen zwei polierten Oberflächen, die ungeachtet jedes vorstellbaren Druckes eines Fluidums immer leicht eine von der anderen abgleiten werden. So daß vielleicht, wie klar unsere Idee von der körperlichen Ausdehnung, die nur in dem Zusammenhang solider Theile besteht, unserer Meinung nach auch sein möge, doch, wer sie in seinem Geiste wohl betrachtet, Grund zu dem Schlusse haben dürfte, daß es für ihn ebenso leicht sei, eine klare Idee davon zu haben, wie die Seele denke, als wie ein Körper ausgedehnt sei. Denn, da ein Körper nicht weiter und auf keine andere Weise ausgedehnt ist als durch die Vereinigung und den Zusammenhang sei-

ner soliden Teile, so werden wir die körperliche Ausdehnung nur schlecht begreifen, solange wir nicht wissen, worin die Vereinigung und der Zusammenhang seiner Teile bestehen, was mir ebenso unbegreiflich zu sein scheint wie die Art und Weise des Denkens, und wie dieses vollzogen wird.

§ 25. Ich weiß wohl, daß die meisten Leute sich darüber zu wundern pflegen, wie irgend jemand eine Schwierigkeit in dem finden könne, was sie täglich wahrzunehmen glauben. Sehen wir nicht, (so werden sie gleich sagen,) daß die Teile der Körper fest aneinander halten? Gibt es etwas Gewöhnlicheres? Wie kann man dabei etwas zweifelhaft finden? Und ebenso — sage ich — in betreff des Denkens und der willkürlichen Bewegung. Bethätigen wir die nicht jeden Augenblick in uns selbst, und läßt sich demnach daran zweifeln? Die Thatsache ist klar, das gebe ich zu; wenn wir sie aber etwas genauer ins Auge fassen und zusehen wollen, wie sie zustande kommt, dann geraten wir ins Ungewisse sowohl bei der einen wie bei der anderen, und können ebensowenig verstehen, wie die Teile eines Körpers zusammenhängen, als wie wir selbst wahrnehmen oder uns bewegen. Möge mir doch jemand verständlich erklären, wie es zugeht, daß die Teile von Gold oder Kupfer (die soeben in geschmolzenem Zustande gleich lose voneinander waren wie die Partikeln des Wassers oder die Sandkörner eines Stundenglases) in wenigen Augenblicken so verbunden sind und so fest aneinander hängen, daß die äußerste Kraft menschlicher Arme sie nicht trennen kann? Ein nachdenkender Mensch wird hier, glaube ich, in Verlegenheit sein, wie er seinen eigenen oder eines anderen Verstand befriedigen soll.

§ 26. Die Körperchen, welche die von uns Wasser genannte Flüssigkeit zusammensetzen, sind so außerordentlich klein, daß ich niemals von irgend jemandem gehört habe, der mit Hilfe eines Mikroskops (und ich habe doch von solchen gehört, die eine zehntausendfache, ja sogar eine viel über hunderttausendfache Vergrößerung lieferten,) ihre Größe, Gestalt oder Bewegung deutlich wahrzunehmen behauptet hätte; und die Partikeln des Wassers

sind auch so vollkommen lose voneinander, daß die geringste Kraft sie sichtbar trennt. Ja, wenn wir ihre beständige Bewegung betrachten, so müssen wir ihnen jede Kohäsion miteinander abspreiben, und doch braucht nur ein scharfer Frost einzutreten, so vereinigen sie sich und konsolidieren; diese kleinen Atome gewinnen Zusammenhang und sind nicht ohne Anwendung großer Kraft trennbar. Wer die Fesseln finden könnte, womit diese Haufen loser kleiner Körper so stark aneinander gebunden werden, wer uns mit dem Kitt bekannt machen könnte, der sie so fest aneinander haften läßt, der würde ein großes und noch unbekanntes Geheimnis aufdecken; und doch würde er, wenn das gethan wäre, noch weit davon entfernt sein, die Ausdehnung eines Körpers (d. h. die Kohäsion seiner soliden Teile) verständlich zu machen, bis er zeigen könnte, worin die Verbindung oder Konsolidation der Teile dieser Fesseln oder dieses Kittes oder der kleinsten existirenden Stoffpartikel bestehe. Daraus erhellt, daß diese primäre und vermeintlich auf der Hand liegende Eigenschaft der Körper bei näherer Untersuchung ebenso unbegreiflich gefunden wird wie irgend ein Zubehör unseres Geistes, und daß es ebenso schwer ist, das Wesen einer soliden ausgedehnten Substanz zu verstehen, wie das einer denkenden immateriellen, wie sehr man auch dem widersprechen mag.

§ 27. Denn, um unsere Betrachtung ein wenig weiter auszu dehnen, der Druck, den man heranzieht, um die Kohäsion der Körper zu erklären, ist ebenso unverständlich, wie die Kohäsion selbst. Denn, wenn wir die Materie als endlich betrachten, was sie ohne Zweifel ist, und uns in Gedanken an die äußersten Grenzen des Weltalls versetzen, welche Reisen, welche Bände können wir uns dann dort vorstellen, wodurch diese Masse von Materie unter einem Druck zusammengehalten würde, stark genug, um dem Stahl seine Festigkeit und den Teilen eines Diamanten ihre Härte und Unauslösbarkeit zu geben? Wenn die Materie endlich ist, so muß sie äußerste Teile haben, und dort muß sich etwas befinden, was ihre Zerstreuung verhindert. Wenn jemand, um diese Schwierigkeit zu vermeiden, seine Zuflucht zu der Vor-

aussetzung und bodenlosen Tiefe einer unendlichen Materie nehmen will, so möge er erwägen, wieviel Licht er dadurch über die Kohäsion der Körper verbreiten, und ob er diese irgendwie verständlicher machen kann, wenn er sie auf eine Voraussetzung zurückführt, die absurder und unbegreiflicher ist, als alle anderen; soweit ist unsere Idee*) der körperlichen Ausdehnung, (die nichts als die Kohäsion solider Teile ist,) wenn wir deren Natur, Ursache oder Beschaffenheit untersuchen wollten, entfernt davon, klarer oder deutlicher zu sein als die Idee des Denkens.

§ 28. Die Mitteilung der Bewegung durch Stoß ist ebenso unbegreiflich**) wie die durch einen Gedanken. — Eine andere unserer Ideen vom Körper ist die Kraft Bewegung durch Stoß mitzuteilen, und von unserer Seele die Kraft Bewegung durch einen Gedanken hervorzurufen. Die alltägliche Erfahrung versteht uns klärlich mit diesen Ideen, sowohl der vom Körper wie der von unserem Geiste; aber wir sind hier wieder, wenn wir danach fragen, wie das geschehe, gleichermaßen im Dunkel. Denn von der Mitteilung der Bewegung durch Stoß, wobei der eine Körper ebensoviel Bewegung verliert, wie der andere gewinnt, was der gewöhnlichste Fall ist, können wir keine andere Vorstellung haben, als daß die Bewegung aus dem einen Körper in den anderen hinübergehe, was, denke ich, ebenso dunkel und unbegreiflich ist, als wie unser Geist durch einen Gedanken unseren Körper bewegt oder zum Stillstand bringt, was er erfahrungsmäßig jeden Augenblick thut. Die Zunahme der Bewegung durch Stoß, die — wie man beobachtet hat oder glaubt — zuweilen vorkommt, ist noch schwerer zu verstehen. Die tägliche Erfahrung liefert uns den klaren Beweis dafür, daß Bewegung sowohl durch Stoß wie durch einen Gedanken hervorgerufen wird; die Art und Weise, wie das geschieht, übersteigt jedoch unsere Fassungskraft, wir bleiben in beiden Fällen im

*) Statt our extension of body lies our idea of extension of body.

**) Statt intelligible lies unintelligible.

Ungewissen. So daß, wie wir auch die Bewegung und deren Mittheilung betrachten mögen, sei es als vom Körper oder vom Geiste (spirit) ausgehend, die den Geist betreffende Idee mindestens ebenso klar ist wie die, welche sich auf den Körper bezieht. Und wenn wir die aktive Kraft zu bewegen oder, wie ich sie nennen möchte, die Motivität betrachten, so ist diese im Geiste viel klarer als im Körper, weil zwei ruhig nebeneinander stehende Körper uns die Idee einer in dem einen enthaltenen Kraft, den anderen zu bewegen, niemals anders als mit Hilfe einer erborgten Bewegung darbieten, wohingegen der Geist (mind) uns täglich Ideen von einer aktiven Kraft Körper zu bewegen darbietet, und es deshalb der Erwägung wert ist, ob nicht die aktive Kraft das eigenthümliche Attribut der Geister (spirits) und die passive Kraft das der Materie sei. Daraus ließe sich der Schluß ziehen, daß erschaffene Geister nicht ganz frei von Materie seien, weil sie sowohl passiv wie aktiv sind. Der reine Geist, d. h. Gott, ist nur aktiv, die reine Materie ist nur passiv; von Wesen, die beides sowohl aktiv wie passiv sind, mögen wir glauben, daß sie an beiden theilhaben. Dem sei indessen, wie ihm wolle, so denke ich doch, daß wir ebensovieler und klarer den Geist wie den Körper betreffende Ideen haben, während die Substanz beider uns gleichmäßig unbekannt ist, daß die Idee des Denkens im Geiste ebenso klar ist wie die der Ausdehnung am Körper, und daß die Mittheilung von Bewegung durch einen Gedanken, die wir dem Geiste zuschreiben, ebenso einleuchtend ist wie die durch Stoß, die wir dem Körper zuschreiben. Beständige Erfahrung läßt uns beide wahrnehmen, obgleich unser beschränkter Verstand keine von beiden begreifen kann. Denn, wenn der Geist (mind) über unsere ursprünglich aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen hinausblicken und in deren Ursachen und Entstehungsweise eindringen will, so finden wir immer, daß er nichts als seine eigene Kurzsichtigkeit entdeckt.

§ 29. Um zum Schlusse zu kommen: Die Sinneswahrnehmung überzeugt uns davon, daß es solide ausgedehnte Substanzen giebt, und die Selbstbeobachtung davon, daß es denkende

giebt; die Erfahrung macht es für uns gewiß, daß solche Wesen existieren, und daß die einen die Kraft haben Körper durch Stoß, die anderen sie durch einen Gedanken zu bewegen; hieran können wir nicht zweifeln. Die Erfahrung, sage ich, versieht uns in jedem Augenblick mit den klaren Ideen beider, der einen wie der anderen, aber über diese Ideen, sowie sie aus den ihnen entsprechenden Quellen gewonnen werden, reichen unsere Fähigkeiten nicht hinaus. Wenn wir ihre Natur, ihre Ursachen und ihre Beschaffenheit näher untersuchen wollen, dann erkennen wir die Natur der Ausdehnung nicht klarer als die des Denkens. Wenn wir sie irgendwie genauer erklären wollen, so ist das für die eine so leicht wie für die andere, und es hat nicht mehr Schwierigkeit zu begreifen, wie eine uns unbekannte Substanz einen Körper durch einen Gedanken in Bewegung setzt, als wie eine uns unbekannte Substanz dasselbe durch einen Stoß thut, so daß wir ebensowenig imstande sind zu entdecken, worin die auf den Körper, als worin die auf den Geist bezüglichen Ideen bestehen. Deshalb halte ich es für wahrscheinlich, daß die einfachen Ideen, die wir aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewinnen, die Grenzen unseres Denkens bilden, über die der Geist, wie er sich auch anstrengen möge, nicht um ein Jota hinauskommen kann, und daß er auch keinerlei Entdeckungen machen kann, wenn er versucht, in die Natur und die verborgenen Ursachen dieser Ideen einen Einblick zu gewinnen.

§ 30. Vergleichung der Ideen vom Geist und vom Körper. — Somit steht es um unsere Idee vom Geiste (spirit), verglichen mit unserer Idee vom Körper, kurz gesagt folgendermaßen: Die Substanz der Geister ist uns unbekannt, und die Substanz der Körper ist uns gleichermaßen unbekannt. Von zwei primären Qualitäten oder Eigenschaften des Körpers, nämlich soliden zusammenhängenden Teilen und Stoß, haben wir deutliche und klare Ideen, ebenso haben wir Kenntniß und deutliche klare Ideen von zwei primären Qualitäten oder Eigenschaften des Geistes, nämlich Denken und Thatkraft, d. h. einer Kraft verschiedene Gedanken oder Bewegungen beginnen oder aufhören

zu lassen. Wir haben auch die Ideen*) von mancherlei den Körpern anhaftenden Eigenschaften, und haben klare und deutliche Ideen von diesen, die nur in mannigfachen Modifikationen der Ausdehnung zusammenhängender solider Theile und deren Bewegung bestehen. Ebenso haben wir die Ideen von den mancherlei Arten des Denkens, z. B. glauben, zweifeln, beabsichtigen, fürchten, hoffen, die alle nur verschiedene Modi des Denkens sind. Wir haben auch die Ideen des Wollens sowie der ihm entsprechenden Bewegung des Körpers und zugleich seiner selbst mit dem Körper, denn der Geist ist, wie gezeigt worden, der Bewegung fähig.

§ 31. Der Begriff des Geistes enthält in sich nicht mehr Schwierigkeiten als der des Körpers. — Wenn endlich dieser Begriff des immateriellen Geistes vielleicht in sich einige nicht leicht zu erklärende Schwierigkeiten enthalten mag, so haben wir doch deshalb nicht mehr Grund die Existenz solcher Geister zu leugnen oder zu bezweifeln, als wir zum Leugnen oder Bezweifeln der Existenz von Körpern haben, weil der Begriff des Körpers mit einigen sehr harten Schwierigkeiten belastet ist, deren Erklärung oder Verständnis uns vielleicht unmöglich ist. Denn man möge mir doch als Beispiel irgend etwas in unserem Begriff vom Geiste nennen, was verworrener ist, oder einem Widerspruch näher kommt, als eben das, was der Begriff des Körpers in sich schließt, insofern die Theilbarkeit einer endlichen Ausdehnung ins Unendliche, mögen wir sie zugeben oder leugnen, uns in Konsequenzen verwickelt, die sich nicht erklären, oder für unsere Fassungskraft vereinbar machen lassen; Konsequenzen, die größere Schwierigkeiten und anscheinendere Absurditäten mit sich bringen als irgend etwas, was aus dem Begriff einer immateriellen wissenden Substanz folgen mag.

§ 32. Über unsere einfachen Ideen hinaus erkennen

*, Vielleicht wäre statt the ideas zu lesen the idea, und zu übersetzen: „Wir haben auch eine Idee davon, daß den Körpern mancherlei Eigenschaften anhaften, und haben 2c.“

wir nichts. — Darüber dürfen wir uns auch gar nicht wundern, weil wir nur einige wenige oberflächliche Ideen von Dingen haben, die uns bloß durch die Sinne von außen enthüllt sind, oder durch den Geist (mind), der auf die Beobachtungen in seinem eigenen Innern reflektiert, so daß unser Wissen sich nicht hierüber hinaus erstreckt, geschweige denn auf die innere Beschaffenheit und die wahre Natur der Dinge, da uns die Fähigkeiten dies zu erlangen fehlen. Wenn wir deshalb in uns selbst ein Wissen und die Kraft willkürlicher Bewegung ebenfogut erproben und entdecken, wie in den Dingen außer uns den Zusammenhang und die Trennbarkeit solider Teile, worauf die Ausdehnung und die Bewegung der Körper beruht, so haben wir ebensoviele Ursache, mit unserem Begriff des immateriellen Geistes (spirit) wie mit unserem Begriff des Körpers zufrieden, und von der Existenz des einen so gut wie von der des anderen überzeugt zu sein. Denn, da ein Widerspruch nicht mehr in der Annahme liegt, daß das Denken getrennt und unabhängig von der Solidität, als in der, daß die Solidität getrennt und unabhängig vom Denken existieren könne, indem beide nur einfache, voneinander unabhängige Ideen sind, und da wir vom Denken eine ebenso klare und deutliche Idee in uns tragen wie von der Solidität: so weiß ich nicht, warum wir nicht ebenfogut die Existenz eines denkenden Dinges ohne Solidität, d. h. eines immateriellen, wie die eines soliden Dinges ohne Denken, d. h. der Materie, zugeben sollten, zumal, da es nicht schwerer ist, zu begreifen, wie das Denken ohne Materie existieren, als wie die Materie denken könne. Denn jedesmal, wenn wir über diese einfachen, aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen hinausgehen, und tiefer in die Natur der Dinge eintauchen wollen, fallen wir sofort in Dunkelheit und Finsternis, Verwirrung und Schwierigkeiten, und können nichts weiter entdecken als unsere eigene Blindheit und Unwissenheit. Welche von diesen komplexen Ideen aber auch am klarsten sein mag, die des Körpers oder des immateriellen Geistes, so ist doch so viel einleuchtend, daß die einfachen Ideen, woraus sie bestehen, keine an-

deren sind als solche, die wir aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewonnen haben; und ebenso steht es mit allen unseren anderen Ideen von Substanzen, auch von Gott selbst.

§ 33. Die Idee von Gott. — Denn wenn wir die Idee prüfen, die wir von dem unbegreiflichen höchsten Wesen haben, so werden wir finden, daß wir dazu auf demselben Wege gelangen, und daß die komplexen Ideen, die wir sowohl von Gott wie von für sich bestehenden Geistern haben, aus den einfachen von der Selbstbeobachtung erhaltenen Ideen gebildet sind; z. B. da wir aus dem, was wir in uns selber erfahren, die Ideen von Dasein und Dauer, von Wissen und Kraft, von Freude und Glück und von verschiedenen anderen Eigenschaften und Kräften, deren Besitz ihrem Mangel vorzuziehen ist, erworben haben, so erweitern wir, wenn wir uns eine dem höchsten Wesen möglichst angemessene Idee bilden wollen, jede von diesen mit unserer Idee der Unendlichkeit, und gestalten, indem wir sie so zusammensügen, unsere komplexe Idee von Gott. Denn, daß der Geist (mind) einige von seinen aus der Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung gewonnenen Ideen so zu erweitern vermag, ist bereits gezeigt worden.

§ 34. Wenn ich finde, daß mir einige wenige Dinge bekannt sind, und vielleicht einige von ihnen oder alle unvollkommen, so kann ich die Idee von einer doppelt so umfassenden Kenntniss bilden, die ich wiederum verdoppeln kann, so oft wie ich die Zahl zu vermehren vermag, und so meine Idee des Wissens erweitern, bis sein Umfang alle existierenden oder möglichen Dinge befaßt. Dasselbe kann ich auch mit der Vervollkommnung des Wissens thun, d. h. dem Wissen um alle ihre Eigenschaften, Kräfte, Ursachen, Folgen und Beziehungen zc., bis alles, was in ihnen enthalten ist, oder sich irgendwie auf sie bezieht, vollständig bekannt ist, und so die Idee eines unendlichen oder schrankenlosen Wissens bilden. Dasselbe kann auch mit der Kraft geschehen, bis wir zu der kommen, die wir Allmacht nennen, und auch mit der Dauer des Daseins ohne Anfang oder Ende, und so die Idee eines ewigen

Wesens entstehen. Wenn die Grade oder der Umfang, worin wir dem höchsten Wesen, das wir Gott nennen, Dasein, Macht, Weisheit und alle anderen Vollkommenheiten (wobon wir irgend welche Idee haben können) zuschreiben, sämtlich schrankenlos und unendlich sind, dann bilden wir uns die beste Idee von ihm, deren unser Geist fähig ist; und alles das geschieht, sage ich, vermittelt einer Erweiterung der durch Selbstbeobachtung von unseren eigenen Geistessthätigkeiten oder durch unsere Sinne von äußeren Dingen entnommenen einfachen Ideen bis zu der gewaltigen Größe, wozu die Unendlichkeit sie ausdehnen kann.

§ 35. *) Denn die Unendlichkeit macht in Verbindung mit unseren Ideen von Dasein, Macht, Wissen zc. die komplexe Idee aus, wodurch wir uns, so gut wir können, das höchste Wesen vorstellen. Denn, wenn gleich Gott seinem eigenen Wesen nach (was wir sicherlich nicht kennen, da wir nicht einmal das reale Wesen eines Rieselfsteins, einer Fliege oder unserer selbst kennen) einfach und nicht zusammengesetzt sein mag, so darf ich doch, glaube ich, sagen, daß wir von ihm keine andere Idee haben als eine, die aus Dasein, Wissen, Macht, Glück zc., unendlich und ewig zusammengesetzt ist, was lauter unterschiedene Ideen sind, von denen einige als relative wieder aus anderen zusammengesetzt sind; und alle diese, die, wie gezeigt worden, ursprünglich aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewonnen sind, dienen dazu, um unsere Idee oder Vorstellung von Gott zu bilden.

§ 36. In unseren komplexen Ideen von Geistern sind nur aus der Sinneswahrnehmung oder der Selbstbeobachtung gewonnene Ideen enthalten. — Ferner ist zu beachten, daß wir, abgesehen von der Unendlichkeit, Gott keine Idee zuschreiben, die nicht auch einen Teil unserer komplexen Idee von anderen Geistern (spirits) ausmache, weil die durch Selbstbeobachtung aus unserer eigenen Geistessthätigkeit gewonnenen Ideen die einzigen nicht dem Körper angehörigen Ideen sind, die wir zu

*) Der englische Text wiederholt hier das Rubrum des § 23.

erfassen vermögen, und wir deshalb den Geistern keine anderen als die so erworbenen beilegen können, so daß der Unterschied, den wir bei unserer Betrachtung von Geistern unter diesen zu statuieren vermögen, allein in dem verschiedenen Umfang und Grad ihres Wissens, ihrer Macht, ihrer Dauer, ihres Glückes 2c. besteht. Denn, daß wir bei unseren Ideen von Geistern so gut wie von anderen Dingen auf die aus der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung gewonnenen eingeschränkt sind, erhellt daraus, daß wir bei unseren Ideen von Geistern, wie viel vollkommener dieselben auch sein mögen als die von Körpern, selbst bis zu der von dem unendlichen, doch keinerlei Idee von der Art und Weise gewinnen können, wie sie einander ihre Gedanken zu erkennen geben; obgleich wir notwendig schließen müssen, daß für sich bestehende Geister, die im Besitz von vollkommenerer Erkenntnis und höherer Glückseligkeit als wir sind, notwendig auch ein vollkommeneres Mittel der Gedankenmitteilung haben müssen als wir, die wir genötigt sind, uns dazu körperlicher Zeichen und eigentümlicher Töne zu bedienen, die deshalb als die besten und schnelligsten, deren wir fähig sind, am allgemeinsten gebraucht werden. Da wir aber von einer unmittelbaren Mitteilung in uns keine Erfahrung und folglich überhaupt keine Vorstellung haben, so haben wir keine Idee davon, wie Geister ohne den Gebrauch von Worten mit Schnelligkeit, *) geschweige denn, wie Geister ohne Körper ihre eigenen Gedanken beherrschen, und sie nach Belieben mitteilen oder verbergen können, obwohl wir das Vermögen dazu notwendig bei ihnen voraussetzen müssen.

§ 37. Refapitulation. — Und somit haben wir gesehen, welche Art von Ideen wir von Substanzen aller Art haben, worin sie bestehen, und wie wir zu ihnen gelangt sind. Daraus, denke ich, erhellt deutlich:

1. Daß alle unsere Ideen der verschiedenen Arten von Substanzen nur Sammlungen einfacher Ideen sind mit der Voraus-

*) „ihre Gedanken einander mitteilen können“, ist hier aus dem Folgenden hinzuzudenken.

setzung von etwas, dem sie angehören, und worin sie ihren Bestand haben, obgleich wir von diesem vorausgesetzten Etwas überhaupt keine klare und deutliche Idee haben.

2. Daß alle die einfachen Ideen, die so auf einer gemeinsamen Unterlage verbunden unsere zusammengesetzten Ideen verschiedener Arten von Substanzen bilden, nur solche sind, die wir durch Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung erworben haben. So daß wir selbst bei denen, mit welchen wir am intimsten bekannt zu sein glauben, und die dem Inbegriff unserer umfassendsten Gedanken am nächsten kommen, über diese einfachen Ideen nicht hinausgehen können. Und sogar bei denen, die allein, womit wir zu thun haben, am fernsten zu liegen scheinen, und alles, was wir durch Selbstbeobachtung in uns wahrnehmen, oder mit Hilfe unserer Sinne an anderen Dingen entdecken können, unendlich übersteigen, können wir nichts als die einfachen Ideen erreichen, die wir ursprünglich von der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung empfangen haben, wie an unseren komplexen Ideen von den Engeln und namentlich von Gott selbst offenbar wird.

3. Daß die meisten der einfachen Ideen, die unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen ausmachen, wohl erwogen, nur Kräfte sind, obwohl wir geneigt sind, sie für positive Eigenschaften anzusehen; z. B. der größte Teil der Ideen, die unsere komplexe Idee von Gold ausmachen, oder: gelbe Farbe, große Schwere, Dehnbarkeit, Schmelzbarkeit und Lösbarkeit in aqua regia &c., alle in einem unbekannten Substrat miteinander verbunden; diese Ideen sind sämtlich nichts anderes als ebenso viele Weisen des Verhaltens zu anderen Substanzen, und befinden sich nicht wirklich im Golde an und für sich betrachtet, obgleich sie von den wirklichen und primären Eigenschaften seiner inneren Konstitution abhängen, wodurch es dazu geeignet ist, in verschiedener Weise auf andere Substanzen einzuwirken und Einwirkungen von ihnen zu erleiden.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Über kollektive Ideen von Substanzen.

§ 1. Eine Idee. — Außer diesen zusammengesetzten Ideen von verschiedenen einzelnen Substanzen, wie vom Menschen, Pferde, Golde, Weizen, Apfel zc. besitzt der Geist auch komplexe Sammelideen von Substanzen, die ich so nenne, weil solche Ideen aus vielen einzelnen als in eine Idee vereinigt zusammen betrachteten Substanzen gebildet sind, und die so verbunden als eine einzige angesehen werden; z. B. die Idee einer solchen Ansammlung von Männern, daß sie eine Armee bilden, ist, obgleich sie aus einer großen Anzahl unterschiedener Substanzen besteht, ebensogut eine Idee wie die eines Mannes, und die große mit dem Namen „Welt“ bezeichnete Sammelidee aller Körper, die es giebt, ist ebensogut eine Idee wie die Idee irgend eines kleinsten Stofftheilchens in ihr, indem es für die Einheit einer Idee genügt, daß sie als eine Darstellung oder ein Gemälde betrachtet wird, mag dies auch aus noch so vielen Einzelheiten zusammengesetzt sein.

§ 2. Durch das Vermögen der Zusammensetzung im Geiste gebildet. — Diese kollektiven Ideen von Substanzen bildet der Geist (mind) durch sein Vermögen der Zusammensetzung, indem er entweder einfache oder komplexe Ideen getrennt*) zu einer vereinigt, wie er durch dasselbe Vermögen die komplexen Ideen einzelner Substanzen bildet, die aus einem Aggregat verschiedener in einer Substanz vereinigten einfachen Ideen bestehen; und wie der Geist, indem er die wiederholten Ideen der Einheit zusammenfügt, den kollektiven Modus oder die komplexe Idee irgend einer Zahl, z. B. eines Schocks oder eines Großen zc. bildet, ebenso bildet er durch Zusammenfügung verschiedener ein-

*) D. h. so, daß trotz ihrer Vereinigung und in derselben jede eine besonders für sich bestehende Idee bleibt. Vielleicht ist jedoch *several* statt *severally* zu lesen, und zu übersetzen: „indem er mehrere entweder einfache oder komplexe Ideen zu einer vereinigt.“

zelnen Substanzen kollektive Ideen von Substanzen, z. B. ein Trupp, eine Armee, ein Schwarm, eine Stadt, eine Flotte, die — wie man finden wird — jedermann seinem eigenen Geiste durch eine Idee als einen Anblick darstellt, und so unter dieser Vorstellung jene verschiedenen Dinge als völlig eins wie ein Schiff oder ein Atom betrachtet. Auch ist es nicht schwerer zu begreifen, wie eine Armee von 10000 Mann als wie ein Mensch eine Idee ausmachen soll, da es für den Geist ebenso leicht ist, die Idee einer großen Anzahl von Menschen in eine zu vereinigen und sie als eine zu betrachten, wie alle die verschiedenen Ideen, die die Komposition eines Menschen ausmachen, in eine einzelne zu vereinigen, und sie alle zusammen als eine anzusehen.

§ 3. Alle künstlich gebildeten Gegenstände sind kollektive Ideen. — Zu dieser Klasse der kollektiven Ideen gehören größtenteils die künstlich gebildeten Gegenstände, wenigstens solche unter ihnen, die aus verschiedenen Substanzen zusammengesetzt sind; und in der That, wenn wir alle diese kollektiven Ideen, wie Armee, Sternbild, Weltall, recht betrachten, wie sie zu ebensoviele einzelnen Ideen vereinigt sind, so sind sie nur die künstlichen Zeichnungen des Geistes, der weit voneinander entfernte und wechselseitig unabhängige Dinge in eine Gesichtslinie bringt, um sie besser betrachten und über sie verhandeln zu können, wenn sie in einen Begriff zusammengefaßt und mit einem Namen bezeichnet sind; denn es giebt keine so entfernte oder so entgegengesetzte Dinge, daß der Geist sie nicht durch diese Kunst der Zusammenfügung in eine Idee bringen könnte, wie an der mit dem Namen „Weltall“ bezeichneten ersichtlich ist.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

über die Relation (Beziehungen, Verhältnisse).

§ 1. Was Relation bedeutet. — Außer den Ideen, seien es nun einfache oder zusammengesetzte, die der Geist von den Dingen, wie sie an und für sich sind, hat, giebt es noch andere, die er aus deren Vergleichen miteinander gewinnt. Bei der Betrachtung von irgend etwas ist der Geist nicht gerade auf dieses Objekt beschränkt, er kann jede Idee gleichsam über sie selbst hinausführen, oder wenigstens über sie hinausblicken, um zu sehen, wie es mit ihr im Vergleich mit einer anderen bestellt ist. Wenn der Geist ein Ding so betrachtet, daß er es gleichsam zu einem anderen bringt und neben dieses hinstellt, und seinen Blick von dem einen auf das andere hinwendet, so ist das, wie die Wörter andeuten, Beziehung und Rücksichtnahme, und die positiven Dingen gegebenen Benennungen, die auf jene Rücksichtnahme hinweisen und als Zeichen dienen, um die Gedanken über das benannte Subjekt selbst hinaus auf etwas davon Verschiedenes zu leiten, nennen wir relative, und sagen von den so zusammengebrachten Dingen, daß sie in einem gewissen Verhältnis zu einander ständen. So nimmt der Geist, wenn er Cajus als solch ein positives Wesen betrachtet, in dessen Idee nur das auf, was wirklich in Cajus existiert; z. B. wenn ich ihn als Menschen betrachte, so habe ich dabei nichts im Sinne als die zusammengesetzte Idee der Gattung „Mensch“. Ebenso, wenn ich sage, Cajus ist ein weißer Mensch, so habe ich nichts als die bloße Vorstellung eines Menschen von weißer Farbe. Wenn ich aber Cajus den Namen Ehemann gebe, so deute ich damit auf eine andere Person hin, und wenn ich von ihm sage, er sei weißer, so deute ich auf ein anderes Ding hin; in beiden Fällen wird mein Denken auf etwas über Cajus Hinausliegendes hingeführt, und es werden zwei Dinge in Betracht gezogen. Und weil jede Idee, mag sie einfach oder zusammengesetzt sein, Veranlassung dazu bieten kann, daß der Geist so zwei Dinge zusammenbringt und gleichsam auf ein-

mal überblickt, obgleich er sie fortdauernd als unterschieden betrachtet, deshalb kann jede unserer Ideen zur Grundlage einer Relation werden, wie in dem oben angeführten Beispiel der Vertrag und die Ceremonie der Heirat mit Sempronia die Veranlassung zu der Benennung oder dem Verhältniß eines Ehemanns abgiebt, und die weiße Farbe den Anlaß, weshalb von ihm gesagt wird, er sei weißer als Sandstein.

§ 2. Ohne korrelative Ausdrücke werden Relationen nicht leicht bemerkt. — Diese und ähnliche Relationen, die ihren Ausdruck in relativen Bezeichnungen finden, denen andere mit wechselseitiger Hindeutung aufeinander entsprechen, wie Vater und Sohn, größer und kleiner, Ursache und Wirkung, sind für jedermann leicht erkennbar, und die Relation wird von allen beim ersten Blick bemerkt. Denn Vater und Sohn, Ehemann und Gattin, und andere solche korrelative Ausdrücke scheinen einander so nahe anzugehören, und rufen einander im Gedächtnis der Menschen gewohnheitsmäßig so leicht hervor, daß, wenn einer von beiden genannt wird, die Gedanken auch sofort über das genannte Ding hinausgeführt werden, und niemand eine Relation übersieht oder bezweifelt, wo sie so klar angezeigt ist. Wo aber die Sprachen keine korrelativen Namen an die Hand geben, da wird die Relation nicht immer so leicht beachtet. Konkubine ist ohne Zweifel ebenfogut ein relativer Name wie Ehefrau; aber Leute, in deren Sprachen es für dieses und ähnliche Wörter keinen korrelativen Ausdruck giebt, sind nicht so geneigt, sie als solche anzusehen, da das augensällige Zeichen der Relation fehlt, was zwischen Korrelativen besteht, die einander zu erklären und nur zusammen existieren zu können scheinen. Daher kommt es, daß viele der Namen, die, genau betrachtet, augenscheinlich Relationen enthalten, äußerliche (external) Benennungen genannt worden sind. Allein alle Namen, die mehr als leere Töne sind, müssen eine Idee bezeichnen, die entweder in dem Dinge enthalten ist, dem der Name gegeben wird, — und dann ist dieser positiv, und wird als mit dem benannten Dinge vereinigt und in ihm existierend betrachtet, — oder aber er entspringt aus der Be-

ziehung, die der Geist in dem Dinge zu etwas von ihm Verschiedenen findet, was er zugleich mit ihm betrachtet, -- und dann schließt er eine Relation in sich.

§ 3. Einige scheinbar absolute Ausdrücke enthalten Relationen. — Eine andere Art von relativen Ausdrücken giebt es, die man nicht als relative oder auch nur als äußerliche Benennungen anzusehen pflegt, und die doch unter der Form und dem Anschein, etwas Absolutes in dem Subjekt zu bedeuten, eine stillschweigende, obgleich wenig bemerkbare Relation verbergen. Dahin gehören die anscheinend positiven Ausdrücke: alt, groß, unvollkommen u., worüber ich Gelegenheit finden werde, in den folgenden Kapiteln mehr und ausführlicher zu reden.

§ 4. Die Relation ist von den dabei berücksichtigten Dingen verschieden. — Ferner ist zu bemerken, daß die Ideen von Relation bei Leuten, die von den dabei berücksichtigten oder verglichenen Dingen sehr verschiedene Ideen haben, dieselben sein können; z. B. können die, welche von einem Manne sehr verschiedene Ideen haben, doch in dem Begriff eines Vaters übereinstimmen, der eine zu der Substanz oder dem Manne hinzugefügte Vorstellung ausmacht, und sich nur auf einen Akt des „Mann“ genannten Dinges bezieht, wodurch er zu der Erzeugung eines Individuums seiner eigenen Art beigetragen hat, möge ein „Mann“ sein, was er wolle.

§ 5. Die Relationen können wechseln ohne irgend welche Veränderung in dem Subjekt. — Die Natur der Relation besteht deshalb darin, daß zwei Dinge aufeinander bezogen oder miteinander verglichen werden, und aus dieser Vergleichung eines oder beide ihre Namen erhalten. Und wenn eines von diesen beiden Dingen entfernt wird oder untergeht, so verschwinden die Relation und die ihr entsprechende Benennung, obgleich das andere an sich selbst durchaus keine Veränderung erleidet; z. B. Cajus, den ich heute als Vater betrachte, hört morgen auf ein solcher zu sein, bloß weil sein Sohn stirbt, ohne daß mit ihm selbst eine Veränderung vor sich ginge. Ja, ein und dasselbe Ding kann bloß, weil der Geist das Objekt, womit er es vergleicht,

wechselt, entgegengesetzte Benennungen zu gleicher Zeit erhalten; z. B. Cajus kann, mit verschiedenen Personen verglichen, der Wahrheit gemäß älter und jünger, stärker und schwächer 2c. genannt werden.

§ 6. Eine Relation kann nur zwischen zwei Dingen stattfinden. — Alles, was als ein Ding existiert oder existieren kann, oder sich betrachten läßt, ist positiv, und so sind nicht nur einfache Ideen und Substanzen, sondern auch Modi positive Wesen, obgleich die Teile, woraus sie bestehen, sehr oft gegeneinander relativ sind; da aber alle zusammen genommenen als ein Ding betrachtet werden, und in uns die komplexe Idee eines Dinges hervorbringen, die, obwohl ein Aggregat von verschiedenen Teilen, in unserem Bewußtsein als ein Bild und unter einem Namen dasteht, so ist das ein positives oder absolutes Ding oder Idee. So sind zwar die Teile eines Dreiecks, miteinander verglichen, relativ, aber die Idee des Ganzen ist eine positive absolute Idee. Dasselbe läßt sich von einer Familie, einer Melodie 2c. sagen, denn eine Relation kann es nur zwischen zwei Dingen geben, die als zwei Dinge betrachtet werden. In der Relation müssen immer zwei Ideen oder Dinge begriffen sein, die entweder an sich selbst thatsächlich getrennt sind, oder als unterschieden betrachtet werden, und außerdem ein Grund oder eine Veranlassung zu ihrer Vergleichung.

§ 7. Alle Dinge sind der Relation fähig. — Die Relation im allgemeinen anbelangend, kommen folgende Punkte in Betracht:

1. Daß es kein einziges Ding giebt, sei es eine einfache Idee, eine Substanz, ein Modus oder eine Relation oder ein Name irgend eines von diesen, das nicht einer fast unendlichen Anzahl von Betrachtungsweisen mit Rücksicht auf andere Dinge fähig wäre, weshalb sich hieraus ein nicht geringer Teil der menschlichen Gedanken und Wörter ergibt; z. B. ein einzelner Mann kann zugleich in allen folgenden und noch viel mehr Relationen betrachtet werden, und als deren Träger dienen, nämlich: Vater, Bruder, Sohn, Großvater, Enkel, Schwiegervater, Schwieger-

John, Ehemann, Freund, Feind, Unterthan, General, Richter, Patron, Klient, Professor, Europäer, Engländer, Insulaner, Diener, Herr, Besitzer, Kapitän, Vorgesetzter, Untergebener, größer, kleiner, älter, jünger, Zeitgenosse, gleich, ungleich u. bis zu einer fast unendlichen Anzahl, indem er ebensoviele Relationen fähig ist, als es Gelegenheiten geben kann, ihn in irgend welcher Art von Übereinstimmung, Nichtübereinstimmung oder sonstiger Rücksicht mit anderen Dingen zu vergleichen. Denn Relation ist, wie gesagt, eine Weise zwei Dinge zu vergleichen oder nebeneinander zu betrachten, und dem einen von ihnen oder beiden aus dieser Vergleichung eine Benennung beizulegen, auch mitunter der Relation selbst einen Namen zu geben.

§ 8. Die Ideen der Relation sind oft klarer als die von den aufeinander bezogenen Gegenständen. — 2. In betreff der Relation ist ferner zu bemerken, daß, obgleich sie nicht in dem wirklichen Dasein der Dinge eingebegriffen, sondern etwas außer demselben Liegendes und ihm Hinzugesfügtes ist, doch die durch relative Wörter bezeichneten Ideen oft klarer und deutlicher sind als die der Substanzen, denen sie angehören. Unser Begriff eines Vaters oder Bruders ist um einen guten Teil klarer und deutlicher als der eines Menschen, oder, wenn man will, Vaterschaft ist ein Ding, wovon man leichter eine klare Idee haben kann als von der Menschennatur, und ich kann viel leichter begreifen, was ein Freund als was Gott ist; weil die Kenntnis einer Handlung oder einer einfachen Idee oft genügt, um mir den Begriff einer Relation zu geben, dagegen für die Erkenntnis eines substantiellen Wesens die genaue Sammlung einer Mehrzahl von Ideen notwendig ist. Wenn jemand zwei Dinge miteinander vergleicht, so läßt sich kaum annehmen, daß er nicht wisse, in welcher Hinsicht er den Vergleich anstellt; also muß er, wenn er irgend welche Dinge miteinander vergleicht, von dieser Relation eine völlig klare Idee haben. Die Ideen von Relationen sind demnach wenigstens dazu fähig, in unserem Bewußtsein eine größere Vollendung und Deutlichkeit zu erlangen als die von Substanzen, weil es gewöhnlich schwer ist, alle die wirk-

sich in einer Substanz enthaltenen einfachen Ideen zu kennen, dagegen meistens leicht genug, die einfachen Ideen zu kennen, die eine Relation, woran ich denke, oder wofür ich einen Namen habe, ausmachen; z. B. indem ich zwei Personen mit Bezug auf einen gemeinschaftlichen Erzeuger vergleiche, ist es sehr leicht die Idee von Brüdern zu bilden, ohne schon die vollkommene Idee eines Menschen zu haben. Denn, da relative Wörter, die etwas bedeuten, ebenjogut wie andere nur Ideen vertreten, und diese sämtlich einfache sind, oder aus einfachen bestehen, so genügt es, um die mit dem relativen Ausdruck bezeichnete Idee genau zu kennen, daß man von dem, was die Grundlage der Relation bildet, eine klare Vorstellung habe, was möglich ist, ohne daß man eine vollkommene und klare Idee von dem Dinge hat, dem sie zugeschrieben wird. Wenn ich z. B. weiß, daß das eine das Ei gelegt hat, aus welchem das andere ausgebrütet worden, so habe ich eine klare Idee von dem Verhältnis als Muttertier und Junges zwischen den beiden Kasuaren im St. James-Park, obwohl ich vielleicht von diesen Vögeln selbst nur eine sehr dunkle und unvollkommene Idee habe.

§ 9. Relationen laufen alle auf einfache Ideen hinaus. — 3. Obwohl es eine große Anzahl von Betrachtungen giebt, die eine Vergleichung von Dingen miteinander enthalten, und somit eine Menge von Relationen, so haben sie doch alle zu ihrem Endziel und Thema die einfachen Ideen entweder der Sinneswahrnehmung oder der Selbstbeobachtung, die meiner Meinung nach das ganze Material alles unseres Wissens bilden. Um dies einleuchtend zu machen, werde ich es an den bedeutendsten der uns bekannten Relationen nachweisen und an einigen, die von den Sinnen oder der Reflexion am weitesten abzuliegen scheinen, aber doch — wie sich zeigen wird — ihre Ideen von dort her erhalten und keinen Zweifel daran übriglassen, daß unsere Begriffe von ihnen nur aus gewissen einfachen Ideen bestehen, und somit ursprünglich von den Sinnen oder der Reflexion herrühren.

§ 10. Ausdrücke, die den Geist über das namhaft ge-

machte Subjekt hinausführen, sind relativ. — 4. Daß offenbar, weil die Relation in der Betrachtung eines Dinges zugleich mit einem anderen außer ihm liegenden besteht, alle Wörter relative sind, die den Geist mit Nothwendigkeit auf irgend welche andere Ideen hinleiten als die, welche für wirklich existent in dem Dinge gelten, worauf die Wörter angewendet werden; z. B. ein schwarzer, lustiger, gedankenvoller, durstiger, zorniger, ausgehnter Mensch u. dgl. sind alle absolut, weil sie nichts bezeichnen oder andeuten, was nicht in der That oder vermeintlich in dem so benannten Menschen wirklich existiert; dagegen sind Vater, Bruder, König, Ehemann, schwarzer, lustiger zc. Wörter, die zugleich mit dem benannten Dinge noch etwas anderes von dessen Existenz Getrenntes und ihr Außerliches enthalten.

§ 11. Schluß. — Nachdem ich soviel im voraus über die Relationen im allgemeinen bemerkt habe, gehe ich jetzt dazu über an einigen Beispielen zu zeigen, wie alle unsere Ideen von Relation gleich den übrigen nur aus einfachen Ideen gebildet sind, und daß sie alle, wie verfeinert und von dem Sinnlichen entfernt sie auch scheinen mögen, schließlich auf einfache Ideen hinauslaufen. Ich werde den Anfang mit der umfassendsten Relation machen, wovon alle Dinge, die existieren oder existieren können, betroffen werden, nämlich der Relation von Ursache und Wirkung; wie deren Idee aus den beiden Quellen alles unseres Wissens, der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung, abgeleitet ist, werde ich zunächst in Betracht ziehen.

Sechszwanzigstes Kapitel.

über Ursache und Wirkung und andere Relationen.

§ 1. Woher wir die Ideen davon erhalten. — Bei der Kenntniss, die unsere Sinne von dem beständigen Wechsel der Dinge nehmen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß manche einzelne Eigenschaften sowohl wie Substanzen zu existieren anfangen, und daß sie dieses ihr Dasein der gehörigen Anwendung und Einwirkung eines anderen Wesens verdanken. Aus dieser

Beobachtung gewinnen wir unsere Ideen von Ursache und Wirkung. Das, was irgend eine einfache oder komplexe Idee hervorbringt, bezeichnen wir mit dem allgemeinen Namen Ursache und das, was hervorgebracht wird, mit dem Namen Wirkung. Weil wir z. B. finden, daß in der „Wachs“ genannten Substanz die Flüssigkeit, die eine vorher in ihm nicht vorhandene Idee ist, beständig durch die Anwendung eines gewissen Grades von Wärme hervorgebracht wird, so nennen wir die einfache Idee von Wärme mit Beziehung auf die Flüssigkeit des Waxes deren Ursache und die Flüssigkeit ihre Wirkung. Ebenso, weil wir finden, daß die Substanz Holz, die eine gewisse so benannte Sammlung einfacher Ideen ist, durch die Anwendung von Feuer in eine andere „Asche“ genannte Substanz umgewandelt wird, d. i. in eine andere aus einer Sammlung einfacher Ideen bestehende komplexe Idee, die von der „Holz“ genannten komplexen Idee ganz verschieden ist, so betrachten wir das Feuer mit Beziehung auf die Asche als Ursache und die Asche als Wirkung.*) So daß alles, was unserer Auffassung nach zur Hervorbringung irgend einer einzelnen einfachen Idee oder einer Sammlung von einfachen Ideen, sei sie Substanz oder Modus, die vorher nicht existierten, beiträgt oder mitwirkt, deswegen in unserem Geiste die Relation einer Ursache erhält, und so von uns genannt wird.**)

*) Genau genommen findet ein Kausalverhältnis nur zwischen zwei Vorgängen (b. h. Bewegungen oder Veränderungen) statt, nicht aber zwischen zwei Dingen oder deren Eigenschaften oder Zuständen. Die Wärme des Waxes ist nicht die Ursache seiner Flüssigkeit, und das Feuer nicht die Ursache der Asche, sondern die Erwärmung des Waxes ist die Ursache seines Schmelzens, und die Erhitzung des Holzes die Ursache seines Verbrennens, letzteres aber die Ursache der Aussonderung der Aschenbestandteile des Holzes.

**) Bekanntlich glaubte Hume, den Gedanken eines kausalen oder notwendigen Zusammenhanges zweier aufeinander folgender Ereignisse aus unserer Gewohnheit, deren Succession wahrzunehmen, erklären zu können, und gab hierdurch Kant den Anlaß zu der Entdeckung, daß nicht bloß die Kausalität, sondern noch elf andere Verstandesbegriffe vor aller Erfahrung a priori in unserem Geiste enthalten seien; Schopenhauer aber sprach diesen elf die Apriorität wieder ab, um sie desto energischer für

§ 2. Schöpfung, Erzeugung, Bewirken einer Veränderung. — Nachdem er so aus dem, was unsere Sinne in den Wirkungen der Körper aufeinander zu entdecken vermögen, die Vorstellung von Ursache und Wirkung gewonnen hat, nämlich

die Kausalität als alleinige Form der Verstandesthätigkeit festzuhalten. Bei diesen und den später nachgefolgten Erörterungen anderer Philosophen über den Kausalitätsbegriff ist vielleicht der Umstand noch nicht genügend gewürdigt worden, daß derselbe zu den allgemeinen Begriffen gehört, die bereits seit unvorstelllicher Zeit traditionell geworden sind. Für seine Auffassung sind deshalb die kindlichen Gehirne wohl schon erblich prädisponiert, und er wird den Kindern, sobald diese sprechen und denken lernen, von ihrer erwachsenen Umgebung beigebracht. Daher kommt es, daß wir ihn, wenigstens allen bekannten Ereignissen gegenüber, so unwillkürlich anwenden, als ob wir die Notwendigkeit ihres Zusammenhanges mit unsern Augen wahrnehmen. Deshalb muß man, wenn man nach seinem Ursprung forschen will, bis in die vorhistorische Zeit zurückgehen, in der Sprache und Vernunft sich bei dem Menschengeschlecht zuerst entwickelten, und vielleicht wird man dann auf die Vermutung geführt werden, daß wohl der Zweckbegriff der Vater des Kausalitätsbegriffes sein möchte. Die Sprachforschung hat ergeben, daß die ersten Sprachlaute zur Bezeichnung von Thätigkeiten gebient haben, die von den herdenweise lebenden Urmenschen gemeinschaftlich verrichtet zu werden pflegten; diese Thätigkeiten aber hatten immer eine den Menschen nützliche Veränderung äußerer Dinge zum Zweck. Ohne Zweifel waren die Urmenschen sich dieser Zwecke und deren Erreichbarkeit durch ihre Handlungsweise von Anfang an bewußt, nach und nach aber mußten sie sich auch dessen bewußt werden, was ihre Thätigkeit zu einem geeigneten Mittel für die Erreichung eines gewissen Zweckes machte, und das war ja der Kausalzusammenhang zwischen der Thätigkeit und der durch den Zweck geforderten Umgestaltung äußerer Dinge. (Vgl. L. Noiré, die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft, Mainz 1882, S. 459.) Gleichwie sich nun der Sprachlaut von der Bezeichnung der Thätigkeit auf deren Erfolg, auf das davon betroffene Objekt und weiter auf die äußeren Gegenstände überhaupt ausbreitete, so wird auch der Gedanke der Kausalität von der eigenen Thätigkeit des Menschen sich auf Vorgänge in der äußeren Natur ausgedehnt haben, zunächst natürlich auf solche, die — wie z. B. die Wirkungen des Feuers — den menschlichen Bedürfnissen und Zwecken dienstbar gemacht wurden. Die Frage nach dem Ursprung des Kausalitätsbegriffs ist in der That identisch mit der Frage nach der Entstehung allgemeiner Begriffe überhaupt (d. i. des Denkens, der Vernunft, der Sprache), denn

daß eine Ursache das ist, wodurch irgend ein anderes Ding, sei es eine einfache Idee, eine Substanz oder ein Modus, dazusein beginnt, und eine Wirkung das, dessen Anfang von einem anderen Dinge herrührt: findet der Geist es nicht besonders schwer, die verschiedenen Ursprungsweisen der Dinge in zwei Klassen zu teilen.

1. Wenn ein Ding ganz von neuem gebildet wird, so daß kein Teil davon jemals vorher existierte; wie wenn ein neues Stoffteilchen, was vorher kein Dasein hatte, in rerum natura zu existieren anfängt; und dies nennen wir Schöpfung.

2. Wenn ein Ding aus Theilchen, die alle schon früher existierten gebildet, aber eben dieses Ding aus den vorher bestehenden Partikeln so zusammengesetzt ist, daß sie, alle miteinander betrachtet, eine Sammlung einfacher Ideen von solcher Art bilden, wie sie vorher noch gar nicht existierte, z. B. dieser Mensch, dieses Ei, diese Rose oder Kirche 2c. Wenn sich dies auf eine in dem gewöhnlichen Laufe der Natur durch ein inneres Prinzip hervorgebrachte Substanz bezieht, welches von einem äußeren Agens oder einer äußeren Ursache empfangen und durch diese in Thätigkeit gesetzt ist, und auf unsichtbare von uns nicht wahrgenommene Weise wirkt, so nennen wir das Erzeugung; wenn die Ursache äußerlich ist, und die Wirkung durch eine sichtbare Trennung oder Zusammenfügung unterscheidbarer Teile hervor gebracht wird, so nennen wir es Anfertigung, und von dieser Art sind alle Kunstprodukte. Wenn irgend welche einfache Idee hervorgebracht wird, die sich an dem davon betroffenen Subjekt

man braucht nur den einzelnen Fall einer Succession zweier Vorgänge zu verallgemeinern, die Succession von allen Vorgängen derselben Art auszusprechen, so liegt darin ohne weiteres ihre Notwendigkeit, d. h. die Kausalität, und diese Notwendigkeit wird dann in Gedanken unwillkürlich aus der allgemeinen Regel auf den einzelnen darunter subsumierten Fall übertragen. Bei welchen bestimmten Vorgängen aber eine solche Verallgemeinerung statthast und richtig ist, läßt sich nur durch Beobachtung und Erfahrung entscheiden oder induktiv beweisen; nirgendß ist die Notwendigkeit eines Kausalzusammenhanges a priori zu erkennen (was natürlich auch weder Kant noch Schopenhauer behauptet haben).

vorher nicht befand, so nennen wir das Veränderung. So wird ein Mensch erzeugt, ein Gemälde angefertigt, und beide werden verändert, wenn in jedem von ihnen eine neue, vorher dort nicht befindliche, sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft oder einfache Idee hervorgebracht wird; und die vorher dort nicht vorhandenen so zur Existenz gebrachten Dinge sind Wirkungen, die Dinge aber, die auf deren Existenz hinwirkten, sind Ursachen. In diesen und in allen übrigen Fällen*) läßt sich erkennen, daß die Vorstellung von Ursache und Wirkung aus Ideen entspringt, die von der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung herrühren, und daß diese Relation, so umfassend sie auch ist, schließlich auf solche hinausläuft. Denn um die Idee von Ursache und Wirkung zu haben, genügt es irgend eine einfache Idee oder Substanz als ihre Existenz durch die Thätigkeit einer anderen beginnend zu betrachten, ohne daß man die Art und Weise dieser Thätigkeit zu kennen brauchte.

§ 3. Relationen der Zeit. — Zeit und Ort sind auch die Grundlagen sehr umfänglicher Relationen, und alle endlichen Wesen wenigstens werden von diesen betroffen. Da ich aber schon an einem anderen Orte gezeigt habe, wie wir zu diesen Ideen gelangen, so mag es hier genügen darauf hinzuweisen, daß die meisten von der Zeit herrührenden Benennungen der Dinge nur Relationen sind. Wenn z. B. jemand sagt, daß die Königin Elisabeth 69 Jahre lebte und 45 Jahre regierte, so bedeuten diese Worte nur das Verhältnis jener Dauer zu einer anderen, und haben nur den Sinn, daß die Dauer ihres Daseins gleich 69, und die Dauer ihrer Regierung gleich 45 jährlichen Umläufen der Sonne gewesen sei, und dasselbe gilt von allen Worten, die auf die Frage „wie lange“? eine Antwort geben. Ferner meint der Satz: „Wilhelm der Eroberer fiel um das Jahr 1066 in England ein“, daß, wenn man die Dauer von der Lebenszeit unseres Heilands bis zur Gegenwart als eine große Zeitlänge betrachte, aus ihm ersichtlich werde, wie weit jener Einfall von

*) Statt *causes* lies *cases*.

deren beiden äußersten Punkten abstehe; und denselben Sinn haben alle eine Zeit bezeichnenden Ausdrücke, die auf die Frage „wann“? antworten; sie zeigen nur den Abstand eines Zeitpunktes von der Epoche einer längeren Dauer, von der aus wir messen, und worauf wir ihn somit als bezogen betrachten.

§ 4. Außer diesen giebt es noch andere die Zeit betreffende Wörter, von denen man gewöhnlich glaubt, daß sie positive Ideen bezeichnen, die sich jedoch bei näherer Überlegung als relative herausstellen; dahin gehören jung, alt 2c., die das Verhältnis in sich schließen und andeuten, worin irgend etwas zu einer gewissen Länge der Dauer steht, deren Idee wir im Sinne tragen. So meinen wir, wenn wir in unseren Gedanken die Idee der regelmäßigen Lebensdauer eines Menschen auf 70 Jahre festgestellt haben, und dann jemanden jung nennen, daß sein Alter nur erst einen kleinen Teil des gewöhnlich von den Menschen erreichten ausmache, und wenn wir ihn alt nennen, so meinen wir, daß seine Lebensdauer sich schon beinahe bis an das Ende derjenigen erstreckt, worüber die Menschen gewöhnlich nicht hinauskommen. Wir vergleichen somit nur das diesem oder jenem Menschen eigentümliche Alter oder seine besondere Lebensdauer mit der Idee derjenigen Lebensdauer, die wir als dieser Art von lebenden Wesen gewöhnlich zukommend im Sinne tragen, was aus der Anwendung desselben Namens auf andere Dinge klar wird; denn ein Mensch heißt jung bei zwanzig Lebensjahren und sehr jung bei sieben, während wir doch ein Pferd mit zwanzig und einen Hund mit sieben Jahren alt nennen, weil wir bei jedem von diesen sein Alter mit einer anderen Idee der Dauer vergleichen, die in unserem Geiste als jenen verschiedenen Arten lebender Wesen dem gewöhnlichen Laufe der Natur nach zukommend feststehen. Aber die Sonne und die Sterne nennen wir nicht alt, obgleich sie manche Menschengeneration überdauert haben, weil wir nicht wissen, welche Periode Gott dieser Art von Wesen vorgeschrieben hat. Denn dieser Ausdruck bezieht sich eigentlich auf solche Dinge, die im gewöhnlichen Verlauf der Welt durch einen natürlichen Verfall in einer gewissen Zeit-

periode das Ende ihres Daseins erreichen, was wir beobachten und so in unserem Geiste gleichsam ein Normalmaß gewinnen, womit wir die verschiedenen Teile ihrer Dauer vergleichen, und nach deren Verhältnis dazu sie jung oder alt nennen können, was uns für einen Rubin oder Diamanten — Dinge, deren regelmäßige Bestandsdauer wir nicht kennen — unmöglich ist.

§ 5. Relationen des Ortes und der Ausdehnung. — Auch das Verhältnis, in dem die Dinge rücksichtlich ihrer Orte und Entfernungen zu einander stehen, ist sehr leicht zu beobachten, wie: über, unter, eine Meile von Charing-cross entfernt, in England und in London. Aber wie bei der Dauer, so giebt es auch mit Bezug auf die Ausdehnung und Größe gewisse ihren Wesen nach relative Ideen, die wir mit für positiv geltenden Namen bezeichnen, wie z. B. groß und klein in der That Relationen sind. Denn auch hier setzen wir mit Hilfe der Beobachtung in unserm Geiste die Ideen der Größe von verschiedenen Arten der Dinge nach den uns am häufigsten vorgekommenen Exemplaren fest, und machen diese gleichsam zu Musterstücken, um danach die Größe der anderen zu beurteilen. So nennen wir einen solchen Apfel groß, der die für uns gewöhnliche Sorte von Äpfeln an Größe übertrifft, und ein solches Pferd klein, welches das Maß der Idee nicht erreicht, die in unseren Gedanken regelmäßig dem Pferde zukommt, so daß einem Walliser dasselbe Pferd als groß erscheint, das ein Flamländer für klein hält, weil beide von den verschiedenen Rassen ihrer Länder verschieden bemessene Ideen entnommen haben, womit sie vergleichen, und im Verhältnis wozu sie ein Pferd groß oder klein nennen.

§ 6. Absolute Ausdrücke bezeichnen häufig Relationen. — Ebenso sind schwach und stark nur relative Bezeichnungen einer Kraft im Vergleich mit gewissen Ideen, die wir zur Zeit von einer größeren oder geringeren Kraft haben. So meinen wir, wenn wir von einem schwachen Menschen sprechen, jemanden, der nicht soviel Stärke oder Kraft zu bewegen hat, wie die Menschen oder solche von seiner Größe gewöhnlich besitzen, und darin liegt ein Vergleich seiner Stärke mit unserer Idee von der

gewöhnlichen Stärke der Menschen oder so großer Menschen. Gleichermassen ist „schwach“, wenn wir sagen: „alle Geschöpfe sind schwache Wesen,“ nur ein relativer Ausdruck, und bezeichnet das zwischen der Macht Gottes und der seiner Geschöpfe bestehende Mißverhältnis. Und ebenso bezeichnet eine große Menge von Wörtern in der gewöhnlichen Sprache (und vielleicht der größte Teil), die auf den ersten Blick eine solche Bedeutung nicht zu haben scheinen, nur Relationen; z. B. „das Schiff ist mit den nötigen Vorräten versehen.“ „Nötig“ und „Vorrat“ sind beide relative Wörter, indem sich das eine auf die Ausführung der beabsichtigten Reise, das andere auf den zukünftigen Gebrauch bezieht. Wie alle diese Relationen auf Ideen beschränkt sind und hinauslaufen, die aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung herkommen, liegt zu sehr auf flacher Hand, als daß es eines weiteren Nachweises bedürfte.

Siebenundzwanzigstes Kapitel.

Über Identität und Verschiedenheit.

§ 1. Worin die Identität besteht. — Eine andere Gelegenheit zum Vergleichen, die sich für den Verstand oft ergibt, betrifft das Dasein der Dinge selbst, indem wir etwas als zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte existierend betrachten, und es mit ihm selber als zu einer anderen Zeit bestehend vergleichen, wobei wir die Ideen der Identität und Verschiedenheit bilden. Wenn wir sehen, daß irgend etwas an irgend einem Orte in einem gewissen Augenblick der Zeit vorhanden ist, so sind wir (es sei, was es wolle) dessen sicher, daß es gerade dieses Ding ist und kein anderes, was zur selbigen Zeit an einem anderen Orte existiert, wie gleich und ununterscheidbar beide auch in jeder anderen Hinsicht sein mögen; und hierin besteht die Identität, wenn die Ideen, denen sie beigelegt wird, von dem durchaus nicht abweichen, was sie in dem Augenblick waren, worin wir ihr früheres Dasein betrachteten, und womit wir die gegenwärtige

vergleichen. Denn, da wir niemals finden, noch auch es für möglich halten können, daß zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zur selbigen Zeit existieren sollten, so schließen wir mit Recht, daß was irgendwo zu irgend welcher Zeit existiert, alles andere derselben Art ausschließt und selbst sich dort allein befindet. Wenn wir deshalb fragen, ob etwas dasselbe sei oder nicht, so bezieht sich das immer auf etwas, das zu bestimmter Zeit an einem bestimmten Orte existierte, und sicherlich in dem Augenblicke mit sich selber identisch war und keinem anderen. Daraus ergiebt sich, daß ein Ding nicht zwei Anfänge seines Daseins haben kann, und ebensowenig zwei Dinge einen Anfang, weil es für zwei Dinge derselben Art unmöglich ist, gerade an derselben Stelle in demselben Augenblicke zu sein oder zu existieren, oder für ein und dasselbe Ding an verschiedenen Orten. Was einen Ursprung hatte, das ist also dasselbe Ding, und was nach Zeit und Ort einen anderen Ursprung hatte als jenes, das ist nicht dasselbe, sondern von ihm verschieden. Die Schwierigkeit in betreff dieser Relation ist aus der geringen Sorgfalt und Aufmerksamkeit entstanden, die auf den Gewinn genauer Begriffe von den Dingen, denen sie zugeschrieben wird, verwandt ward. *)

§ 2. Identität von Substanzen. — Nur von drei Arten von Substanzen haben wir Ideen: 1. Gott, 2. endlichen Intelligenzen, 3. Körpern. Erstens: Gott ist ohne Anfang, ewig, unveränderlich und allgegenwärtig, deshalb kann es in betreff seiner Identität keinen Zweifel geben. Zweitens: da jeder der endlichen Geister zu bestimmter Zeit und an einem bestimmten

*) Die Identität ist ihrem Begriffe nach die Verknüpfung unserer zeitlich unterbrochenen Wahrnehmungen eines Dinges mit Hilfe der Erinnerung zu der Vorstellung einer kontinuierlichen Existenz desselben. Zur Motivierung der Anwendung dieses Begriffes in den einzelnen Fällen kann ein Zurückgehen auf den Ursprung des Dinges nötig werden, meistens begnügen wir uns jedoch mit einer Prüfung seiner Eigenschaften, örtlichen und anderen Verhältnisse. Und auch der Ursprung ist nicht unbedingt entscheidend, weil es sich fragt, welche Veränderung ein Ding erleiden kann, ohne daß ein anderes Ding aus ihm wird.

Ort angefangen hat zu existieren, so wird die Berücksichtigung dieser Zeit und dieses Ortes stets die Identität eines jeden von ihnen bestimmen, solange er existiert. Drittens: dasselbe gilt von jedem Stoffteilchen, was dasselbe bleibt, solange ihm keine Materie hinzugefligt oder entzogen wird. Denn obgleich diese drei Arten von Substanzen, wie wir sie nennen, sich einander von demselben Orte nicht ausschließen, so können wir doch nicht umhin anzunehmen, daß notwendig jede von ihnen andere derselben Art von demselben Orte ausschließen muß, denn sonst würden die Begriffe und Namen „Identität“ und „Verschiedenheit“ bedeutungslos sein, und könnten nicht dazu dienen, Substanzen oder sonst irgend etwas voneinander zu unterscheiden. Z. B. könnten sich zwei Körper zur selbigen Zeit an demselben Orte befinden, dann müßten diese beiden Stücke Materie eins und dasselbe sein, möge man sie als groß oder klein annehmen; ja, alle Körper müßten einer und derselbe sein. Denn ebenjogut, wie zwei Stoffteilchen sich an einem Orte befinden könnten, möchten das alle Körper thun, wodurch, wenn sich das annehmen ließe, die Unterscheidung von Identität und Verschiedenheit von einem und einer Mehrzahl hinfällig und lächerlich gemacht würde. Da es aber ein Widerspruch ist, daß zwei oder mehrere eins sein sollten, so sind Identität und Verschiedenheit wohlbegründete Relationen und Vergleichungsweisen und von Nutzen für das Verständnis.

Identität von Modi. — Da alle anderen Dinge nur Modi oder Relationen sind, die schließlich auf Substanzen hinauslaufen, so läßt sich auch die Identität und Verschiedenheit jeder einzelnen von ihren Existenzen auf dieselbe Weise bestimmen; nur kann bei Dingen, deren Existenz in einer Succession besteht, wozu die Thätigkeiten endlicher Wesen, nämlich Bewegung und Denken, gehören, die beide in einem fortdauernden Zug von Succession bestehen, in betreff ihrer Verschiedenheit kein Zweifel obwalten, weil jedes in dem Augenblicke seines Anfangs auch sein Ende findet, und sie also nicht zu verschiedenen Zeiten oder an verschiedenen Orten existieren können, während dauernde Wesen sich zu verschiedenen Zeiten an voneinander entfernten Orten be-

finden mögen, so daß keine Bewegungen oder Gedanken, die als zu verschiedenen Zeiten vorhanden betrachtet werden, identisch sein können, weil jeder Teil davon einen anderen Aufangspunkt seiner Existenz hat.

§ 3. **Principium individuationis.** — Aus dem Gesagten läßt sich das principium individuationis, nach dem soviel gefragt worden, leicht entdecken, es ist nämlich offenbar die Existenz selbst, wodurch jedes Wesen von irgend einer Art auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort angewiesen wird, die es mit keinem anderen Wesen derselben Art gemein haben kann. Dies scheint zwar für einfache Substanzen oder Modi leichter begreiflich zu sein, ist aber doch bei näherer Überlegung für zusammenge setzte nicht schwieriger, wenn man bei seiner*) Anwendung sorgfältig verfährt; z. B. laßt uns ein Atom annehmen, d. h. einen kontinuierlichen Stoff unter unveränderlichen Oberflächen, zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte existierend, so ist klar, daß es, in irgend einem Augenblick seines Daseins betrachtet, in diesem Augenblick mit sich selbst identisch ist. Denn da es in diesem Augenblick das ist, was es ist, und nichts anderes, so ist es dasselbe und muß solange dasselbe bleiben, wie seine Existenz fort dauert, denn solange wird es dasselbe sein und nichts anderes. Ebenso wird, wenn zwei oder mehr Atome zu einer und derselben Masse miteinander verbunden sind, jedes dieser Atome, dem eben aufgestellten Gesetz zufolge, dasselbe bleiben, und während sie in Verbindung miteinander existieren, muß die aus denselben Atomen bestehende Masse dieselbe Masse oder derselbe Körper bleiben, mögen ihre Teile auch noch so verschieden durcheinander gemischt sein. Wenn dagegen eins der Atome weggenommen oder ein neues hinzugefügt wird, so ist es nicht länger dieselbe Masse oder derselbe Körper**). In dem Zustande der lebenden

*) D. h. des Begriffes der Identität.

**) Vielmehr hat der Begriff der Identität, auf bloße Massen oder Mengen angewendet, etwas Wages und Schwankendes, denn wenn von einem Haufen Getreide ein Korn weggenommen, oder von einem Granitblock ein Splitter abgeschlagen wird, so wird niemand behaupten, daß nun

Wesen beruht deren Identität nicht auf einer Masse von gleichartigen Partikeln, sondern auf etwas anderem. Denn bei ihnen hebt ein Wechsel vieler Stoffteile die Identität nicht auf; eine Eiche, die aus einem Sprossling zu einem großen Baum heranwächst und dann gekappt wird, bleibt immer dieselbe Eiche, und ein Füllen, das zu einem Pferde herangewachsen, mitunter fett und mitunter mager ist, bleibt allemal dasselbe Pferd, obwohl in diesen beiden Fällen offenbar ein Wechsel der Bestandteile stattgefunden hat, so daß thatsächlich keines von beiden dieselbe Stoffmasse geblieben ist, ungeachtet sie in Wahrheit die eine dieselbe Eiche und das andere dasselbe Pferd sind. Der Grund hievon liegt darin, daß in diesen beiden Fällen, dem einer Stoffmasse und eines lebendigen Körpers, die Identität nicht auf dasselbe Ding angewendet wird.

§ 4. Die Identität von Pflanzen. — Wir müssen deshalb in Betracht ziehen, worin sich eine Eiche von einer Stoffmasse unterscheidet, und der Unterschied beider scheint mir darin zu liegen, daß die eine nur in der Kohäsion von irgendwie verbundenen Stoffteilchen besteht, die andere in einer solchen Anordnung derselben, worin sie die Teile einer Eiche ausmachen, und einer solchen Organisation dieser Teile, daß sie der Aufnahme und Verteilung von Nahrungsstoffen dienen, und dadurch das Holz die Rinde und die Blätter zc. einer Eiche erhalten und gestalten, worin das Pflanzenleben besteht. Da also das eine Pflanze ist, was in einem zusammenhängenden Körper eine solche Organisation der Teile besitzt, die an einem gemeinsamen Leben teilnehmen, so fährt es fort, dieselbe Pflanze zu sein, so lange es an demselben Leben teil hat, wenn auch dieses Leben neuen, mit der lebenden Pflanze vital vereinigten Stoffteilchen in einer gleichmäßig fortgesetzten, der fraglichen Pflanzenart angemessenen Organisation mitgeteilt wird. Denn diese in jedem Augenblick in

ein anderer Haufe oder ein anderer Block daliege wie vorhin; andererseits aber wird auch niemand behaupten, daß ein Stück Eis schlechtweg „dasselbe“ sei wie das Wasser und der Dampf, worin es sich bloß durch erhöhte Wärme verwandeln läßt.

irgend einer Stoffansammlung bestehende Organisation unterscheidet sich in diesem besonderen Konkretum von allem anderen, und macht das individuelle Leben aus, welches von dem gegenwärtigen Augenblicke an sowohl vorwärts wie rückwärts in derselben Kontinuität von Theilen existiert, die in unmerklicher Aufeinanderfolge dem lebendigen Pflanzkörper einverleibt werden, und deshalb jene Identität besitzt, die die Pflanze zu einer und derselben, und alle ihre Theile zu Theilen derselben Pflanze die ganze Zeit hindurch macht, während sie in jener fortgesetzten Organisation, die allen so verbundenen Theilen das gemeinsame Leben mitzutheilen vermag, vereinigt existieren.

§ 5. Die Identität von Tieren. — Mit Bezug auf die Tiere liegt die Sache nicht so wesentlich anders, daß man nicht hieraus auch schon erkennen könnte, was das Wesen eines Tieres und dessen fortdauernde Identität ausmacht. Etwas dem Ähnliches haben wir in den Maschinen vor uns, und dies kann zur Erläuterung desselben dienen. Z. B. was ist eine Uhr? Offenbar ist sie nichts als eine angemessene Organisation oder Konstruktion von Theilen für einen gewissen Endzweck, den sie erreichen kann, wenn ihr eine hinlängliche Kraft beigegeben wird. Stellen wir uns diese Maschine als einen kontinuierlichen Körper vor, dessen organische Teile alle durch eine beständige Hinzufügung oder Abtrennung unwahrnehmbarer Theilchen wiederhergestellt, vergrößert oder verkleinert würden, mit einem gemeinsamen Leben, so würden wir etwas dem Körper eines Tieres sehr Ähnliches haben mit dem Unterschied, daß bei dem Tiere die Zweckmäßigkeit der Organisation und die das Leben ausmachende Bewegung miteinander beginnen, weil die Bewegung von innen kommt, bei den Maschinen aber die deutlich von außen kommende Kraft oft fehlt, während das Organ in Ordnung und zu ihrer Aufnahme wohl geeignet ist.

§ 6. Die Identität des Menschen. — Dies zeigt auch, worin die Identität desselben Menschen besteht, nämlich in nichts anderem als in der Theilnahme an demselben fortdauernden Leben vermittelt beständig wechselnder Stofftheilchen, die der Reihe nach

mit demselben organisierten Leibe vital verbunden sind. Wer die Identität des Menschen in sonst irgend etwas setzt, und nicht wie die der anderen animalischen Wesen in einen zweckmäßig organisierten Leib, der, in irgend welchem Augenblicke als existierend angenommen, von dort ab in vielen mit ihm verbundenen, aber nach und nach wechselnden Stofftheilchen unter einer Lebensorganisation fortbesteht, der wird es schwer finden, die Identität eines Embryo und eines bejahrten Mannes, eines tollen und eines verständigen, durch irgend welche Hypothese nachzuweisen, aus der sich nicht auch die Möglichkeit ergäbe, daß Seth, Ismael, Sokrates, Pilatus, St. Augustin und Cäsar Borgia ein und derselbe Mensch sein könnten. Denn, wenn die Identität der Seele allein über die des Menschen entscheidet, und die Natur der Materie nichts enthält, weshalb nicht derselbe individuelle Geist mit verschiedenen Körpern vereinigt werden mag, so ist es nicht unmöglich, daß jene Männer, die zu ganz verschiedenen Zeiten lebten, und von sehr verschiedenem Charakter waren, derselbe Mensch gewesen sein können; eine Redeweise, die mit Hilfe eines sehr sonderbaren Gebrauches des Wortes „Mensch“ auf eine Idee angewandt werden muß, von der Körper und Gestalt ausgeschlossen sind. Und diese Redeweise würde noch schlechter zu den Vorstellungen solcher Philosophen passen, die die Möglichkeit der Seelenwanderung zugeben, und der Meinung sind, daß die Seelen der Menschen wegen ihrer Übelthaten in tierische Körper mit der Befriedigung ihrer brutalen Neigungen entsprechenden Organen als passende Wohnungen hinabgestoßen werden können. Indessen glaube ich nicht, daß jemand, auch wenn er sicher wissen könnte, daß die Seele des Heliogabalus in einem von seinen Schweinen stecke, jagen würde, dieses Schwein sei ein Mensch oder Heliogabalus.

§ 7. Die Identität entspricht der Idee. — Die Einheit der Substanz ist es also nicht, die alle Arten der Identität umfaßt, oder diese in jedem Falle bestimmt, vielmehr müssen wir, um sie recht zu verstehen und zu beurteilen, die Idee in Betracht ziehen, die das Wort, worauf sie angewendet wird, bezeichnet, in-

dem es eine Sache ist, dieselbe Substanz zu sein, eine andere derselbe Mensch, und eine dritte dieselbe Person, wenn Person, Mensch und Substanz drei Namen für drei verschiedene Ideen sind; denn, gleichwie die zu einem gewissen Namen gehörige Idee beschaffen ist, ebenso muß die Identität beschaffen sein; und wenn man hierauf ein wenig sorgfältiger geachtet hätte, so wäre vielleicht ein großer Teil der Verwirrung vermieden worden, die bei diesem Gegenstande oft vorkommt, mit nicht gering erscheinenden Schwierigkeiten namentlich bezüglich der persönlichen Identität, die wir deshalb zunächst ein wenig näher in Betracht ziehen wollen.

§ 8. Derselbe Mensch. — Ein Tier ist ein lebendiger organisierter Körper, und folglich ist dasselbe Tier, wie wir schon bemerkt haben, dasselbe fortgesetzte Leben, was verschiedenen Stoffteilchen mitgeteilt wird, sowie sie nach und nach zufällig mit jenem organisierten lebendigen Körper vereinigt werden. Und so viel auch von anderen Definitionen die Rede sein mag, eine unbefangene*) Beobachtung läßt keinen Zweifel daran übrig, daß die Idee in unserem Geiste, als deren Zeichen der Laut „Mensch“ in unserem Munde dient, nur die eines animalischen Wesens von solch einer bestimmten Form ist; denn ich glaube dessen sicher zu sein, daß jeder, der ein Geschöpf von seiner eigenen Gestalt oder Bildung erblickte, dasselbe, wenn es auch sein ganzes Leben lang nicht mehr Vernunft als eine Katze oder ein Papagei zeigen sollte, dennoch „Mensch“ nennen würde, und daß jeder, der eine Katze oder einen Papagei reden, deduzieren und philosophieren hörte, sie doch nicht anders als „Katze“ und „Papagei“ nennen und für solche halten und sagen würde, der eine sei ein stumpfsinniger, vernunftloser Mensch, der andere aber ein sehr intelligenter vernünftiger Papagei. Eine Erzählung, die wir bei einem sehr angesehenen Schriftsteller finden, genügt, um der Annahme der Existenz eines vernünftigen Papageien Nüchtheit zu geben. Er berichtet wörtlich folgendes**):

*) Statt ingenious ließ ingenuous.

**) Memoiren über die Ereignisse im Christentum von 1672 — 1679, S. 57, 392.

„Ich hatte Lust, aus dem eigenen Munde des Prinzen Moritz Auskunft über eine landläufige, aber vielfach geglaubte Geschichte zu erhalten, die ich oft von vielen anderen gehört hatte; von einem alten Papagei, den er in Brasilien während seiner dortigen Regierungszeit besaß, und der wie ein vernünftiges Wesen sprach, fragte und gewöhnliche Fragen beantwortete, so daß die Personen seines dortigen Gefolges darin allgemein Zauberei oder Beseßtheit erblickten, und einer seiner Kapläne, der später lange in Holland lebte, von der Zeit an niemals einen Papagei duldete, sondern behauptete, sie hätten alle den Teufel im Leibe. Ich hatte viele Einzelheiten dieser Geschichte gehört, die mir von Leuten versichert wurden, denen nicht leicht zu mißtrauen war, deshalb fragte ich den Prinzen Moritz, was daran sei. Mit seiner gewöhnlichen Schlichtheit und Trockenheit des Tones sagte er, in dem, was mir berichtet worden, sei etwas Wahrheit, aber ein großer Teil Fabel. Ich sprach den Wunsch aus, von ihm zu erfahren, worin die erstere bestehe. Er erzählte mir kurz und kühl, daß er während seines Aufenthaltes in Brasilien von solch einem alten Papagei gehört habe, und obgleich er nichts davon geglaubt, und der Vogel ziemlich weit entfernt gewesen, habe er doch Neugier genug gehabt, um ihn holen zu lassen. Es sei ein sehr großer und sehr alter gewesen, und als er zuerst in das Zimmer gekommen, worin sich der Prinz von vielen Holländern umgeben befunden, habe er sogleich gesagt: „Was für eine Gesellschaft weißer Männer ist hier?“ Er ward mit Hindeutung auf den Prinzen gefragt, wofür er den Mann halte; er antwortete: „für einen oder den anderen General“. Als er dem Prinzen ganz nahe gebracht war, fragte dieser ihn: „D'où venez-vous?“ Er antwortete: „De Marinnan“. Der Prinz: „A qui estes vous?“ Der Papagei: „A un Portugais.“ Der Prinz: „Que fais-tu-là?“ — „Je garde les poulles.“ Der Prinz lachte und sprach: „Vous gardez les poulles?!“ Der Papagei antwortete: „Oui moi, et je sçai bien faire,“*) und ließ vier-

*) „Woher kommst du?“ Er antwortete: „Von Marinnan“. Der Prinz: „Wem gehörst du?“ Der Papagei: „Einem Portugiesen.“ Der

oder fünfmal den glucksenden Ton hören, den die Leute den Hühnern vormachen, wenn sie sie anlocken. Ich schreibe die Worte dieser denkwürdigen (worthy) Unterredung französisch nieder, gerade so, wie Prinz Moritz sie mir gegenüber äußerte. Ich fragte ihn, in welcher Sprache der Papagei geredet habe, und er sagte: im Brasilianischen. Ich fragte, ob er Brasilianisch verstehe? er erwiderte, nein, aber er habe Sorge dafür getragen, daß zwei Dolmetscher zur Stelle gewesen, ein Holländer, der brasilianisch sprach, und ein Brasilianer, der holländisch sprach; diese habe er jeden besonders und im geheimen befragt, und beide hätten ihm übereinstimmend genau dasselbe berichtet, was der Papagei gesagt habe. Ich konnte es mir nicht versagen, diese seltsame Geschichte zu erzählen, weil sie so außerordentlicher Art ist, und aus der ersten Hand kommt, und zwar einer, die für gut gelten kann, denn ich darf behaupten, daß wenigstens der Prinz alles, was er mir sagte, selbst glaubte, da er stets in dem Rufe eines höchst ehrenhaften und frommen Mannes gestanden hat. Ich überlasse es den Naturkundigen, darüber zu diskutieren, und anderen Leuten, davon zu glauben, so viel ihnen beliebt; indessen ist es vielleicht nicht unpassend, die Darstellung ernstester Begebenheiten mitunter durch solche Abschweifungen, mögen sie zur Sache gehören oder nicht, zu beleben und in angenehmer Weise zu unterbrechen.“

Derselbe Mensch. — Ich habe dafür gesorgt, daß der Leser die Geschichte ausführlich in den eignen Worten des Verfassers vernehme, weil dieser sie mir nicht für unglaublich gehalten zu haben scheint; denn es läßt sich nicht denken, daß ein so befähigter Mann wie er, der hinlänglich imstande war für alles, was er selbst bezeugt, Gewähr zu leisten, sich soviel Mühe darum geben sollte, an einer Stelle, wo sie nichts zu thun hatte, eine Geschichte, die er nur für lächerlich halten konnte, wenn er sie selbst

Prinz: „Was machst du dort?“ Der Papagei: „Ich hülte die Hühner.“ Der Prinz lachte und sprach: „Du hültest die Hühner?“ Der Papagei antwortete: „Ja, ich, und ich verstehe mich sehr gut darauf.“

als unglaublich anjah, nicht nur einem Manne, den er als seinen Freund bezeichnet, sondern auch einem Prinzen, dessen Aufrichtigkeit und Frömmigkeit er in hohem Maße anerkennt, so fest anzuheften. Soviel ist klar, daß sowohl der Prinz, der diese Geschichte bezeugt, wie unser Autor, der sie ihm nacherzählt, beide jenen Sprecher einen Papagei nennen; und ich frage irgend jemand anders, der meint, daß sich solch eine Geschichte wohl erzählen lasse, ob nicht — wenn dieser Papagei und alle seines Geschlechts immer so gesprochen hätten, wie nach dem uns überlieferten Wort eines Prinzen dieser eine that — ob sie nicht, sage ich, für eine Art vernünftiger Tiere gegolten haben würden, ob sie aber bei alledem auch als Menschen anerkannt, und nicht gleichwohl für Papageien gehalten wären? Denn ich meine, es ist nicht allein die Idee eines denkenden oder vernünftigen Wesens, die nach Ansicht der meisten Leute die Idee des Menschen ausmacht, sondern auch die eines damit verbundenen, so und so gestalteten Körpers; und wenn das die Idee eines Menschen ist, so gehört der successiv=identische Körper, der sich nicht auf einmal ganz umwandelt, ebensogut wie derselbe immaterielle Geist dazu, um denselben Menschen auszumachen.

§ 9. Identität der Person. — Nach diesen Vorbemerkungen müssen wir, um zu erkennen, worin die persönliche Identität besteht, erwägen, was „Person“ bedeutet;*) und ich denke,

*) „Person“ ist ein Ausdruck, der in sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird. Eigentlich gehört er dem ethischen oder praktischen Gebiete an, und bezeichnet den einzelnen Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft, als Subjekt und Object von Rechten und Pflichten im Verhältnis zu anderen Einzelnen und zu der Gesamtheit in deren verschiedenen Formen und Ordnungen. Es wäre besser gewesen, wenn man den Gebrauch des Wortes „Person“ auf dieses Gebiet beschränkt hätte, statt ihn — wie geschehen — auf das psychologische und metaphysische Gebiet auszudehnen, was zu vieler Unklarheit der Gedanken und Verwirrung der Begriffe Anlaß gegeben hat. Natürlich muß er hier einen ganz anderen Sinn erhalten, und so versteht denn auch Locke darunter den einheitlichen Charakter jedes individuellen Bewußtseinskreises. Vgl. übrigens unten §§ 18, 19, 22, 26.

das ist ein denkendes verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt, und sich selbst als sich selbst betrachtet, als dasselbe denkende Wesen zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, wozu es nur mit Hilfe des vom Denken untrennbaren und diesem, wie mir scheint, wesentlichen Bewußtseins*) in stande ist, indem es für niemanden möglich ist, etwas wahrzunehmen ohne zugleich seine Wahrnehmungs-Thätigkeit wahrzunehmen. Wenn wir irgend etwas sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, bedenken oder wollen, so wissen wir, daß wir dies thun. So verhält es sich immer mit Bezug auf unsere gegenwärtigen Empfindungen und Wahrnehmungen, und hiedurch ist jeder für sich das, was er sein Selbst nennt, indem in diesem Falle keine Rücksicht darauf genommen wird, ob dasselbe Selbst in derselben oder in verschiedenen Substanzen fortbesteht. Denn, weil das Bewußtsein das Denken immer begleitet und

*) Locke gebraucht hier und weiterhin mit einer Ausnahme am Schluß des § 16 stets nur das Wort *consciousness* und sagt niemals *self-consciousness*, er versteht darunter aber nicht bloß das Bewußtsein von dem objektiven Inhalt unserer Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen, Gedanken *zc.*, sondern zugleich das damit für uns Menschen (vgl. die Anmerkungen zu Kapitel X, § 10, und Kapitel XI, § 11) untrennbare Bewußtsein, daß das Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen, Denken *zc.* unsere subjektiven Geistesthätigkeiten seien. In der That besteht auch das, was wir Selbstbewußtsein nennen, nur hierin; das Subjekt des Bewußtseins wird sich niemals direkt selber zum Objekt, es erkennt sich selber vielmehr nur, sozusagen, im Spiegel der Objekte, die alle auf ein gemeinschaftliches Centrum des Bewußtseinskreises hinweisen, ohne daß dieses jemals für sich allein, getrennt von den Objekten, oder neben ihnen besonders zum Vorschein käme. Hieran ändern auch die Gemüthsreaktionen oder Gefühle nichts, wonach uns Wahrnehmungen, Erinnerungen, Vorstellungen *zc.* als angenehm, indifferent oder unangenehm erscheinen, denn sie sind ja stets durch ein objektiv gegebenes Element vermittelt und auf dieses bezogen, sie gehören selbst als Empfindungen der objektiven Seite des Bewußtseins an und stehen in einem Kausalzusammenhang mit anderen Erscheinungen desselben. Mit diesem Mangel eines unmittelbaren Selbstbewußtseins hängt es zusammen, daß Locke weiterhin die Frage unentschieden läßt, ob einer und derselben Persönlichkeit nur eine Substanz oder eine Mehrheit von Substanzen als Träger diene.

jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt, und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die persönliche Identität, d. h. das Sich-selbst-gleichbleiben eines vernünftigen Wesens, und so weit wie dieses Bewußtsein sich rückwärts auf irgend welche vergangene Handlungen oder Gedanken ausdehnen läßt, so weit reicht die Identität dieser Person, sie ist jetzt dasselbe Selbst wie damals, und jene Handlung ward von demselben Selbst vollbracht, das jetzt an sie zurückdenkt.

§ 10. Das Bewußtsein begründet die persönliche Identität. — Man fragt jedoch weiter danach, ob es ^{*)} dieselbe identische Substanz sei? Zu einem Zweifel hieran würden wenige Ursache zu haben glauben, wenn die Wahrnehmungen mit ihrem Bewußtsein immer im Geiste gegenwärtig blieben, so daß dasselbe denkende Wesen sich seiner Gegenwart immer bewußt und — wie man glauben würde — augenscheinlich mit sich selber identisch wäre. Aber die Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß dieses Bewußtsein beständig durch Vergesslichkeit unterbrochen wird, indem wir in keinem Augenblicke unseres Lebens die ganze Reihe aller unserer vergangenen Handlungen in einem Überblick vor Augen haben, vielmehr auch das beste Gedächtnis einen Teil aus dem Gesichte verliert, während es einen anderen betrachtet, und indem wir zuweilen, wenn nicht gar während des größten Theiles unseres Lebens, an unsere eigene Vergangenheit nicht denken, weil wir nur mit unseren gegenwärtigen Gedanken beschäftigt sind, und im gesunden Schlafe überhaupt keine Gedanken haben oder doch keine mit dem Bewußtsein, das unsere wachen Gedanken auszeichnet. Da, sage ich, in allen diesen Fällen unser Bewußtsein unterbrochen wird, und wir die Vergangenheit unseres Selbstes aus den Augen verlieren, so erheben sich Zweifel, ob wir dasselbe denkende Wesen, d. h. dieselbe Substanz, sind oder nicht. Das betrifft jedoch, mag dazu Grund vorhanden sein oder nicht, die persönliche Identität überhaupt nicht, da die Frage

^{*)} das Selbst.

nur ist, was dieselbe Person ausmacht, und nicht ob dieselbe identische Substanz beständig in derselben Person denke, was in diesem Falle gar nichts zur Sache thut, weil verschiedene Substanzen durch dasselbe Bewußtsein (wo sie daran teil hätten) ebenfogut zu einer Person vereinigt sein würden, wie verschiedene Körper durch dasselbe Leben zu einem animalischen Wesen, dessen Identität in dem Wechsel der Substanzen durch die Einheit eines fortgesetzten Lebens erhalten wird. Denn da es dasselbe Bewußtsein ist, was einen Menschen für ihn selbst zu ihm selber macht, so hängt die persönliche Identität nur hievon ab, gleichviel ob es ausschließlich mit einer individuellen Substanz verknüpft ist, oder in einer Aufeinanderfolge verschiedener Substanzen fortbestehen kann. Denn, so weit wie ein intelligentes Wesen die Idee einer vergangenen Handlung mit demselben Bewußtsein, die es zuerst von ihr hatte, und mit demselben Bewußtsein, die es von einer gegenwärtigen Handlung hat, wiederholen kann, ebensoweit ist es dasselbe persönliche Selbst. Denn vermöge des Bewußtseins, die es von seinen gegenwärtigen Gedanken und Handlungen hat, ist es jetzt für sich es selbst, und wird somit dasselbe Selbst bleiben, soweit wie sich dasselbe Bewußtsein auf vergangene oder zukünftige Handlungen ausdehnen kann; und durch einen Zeitabstand oder Substanzwechsel würden aus ihm ebensowenig zwei Personen werden, wie aus einem Menschen dadurch zwei Menschen, daß er mit einem längeren oder kürzeren Schläfe dazwischen heute ein anderes Kleid trägt wie gestern, indem dasselbe Bewußtsein die voneinander entfernten Handlungen zu einer und derselben Person vereinigt, gleichviel welche Substanzen zu deren Produktion beigetragen haben.

§ 11. Die persönliche Identität bei einem Wechsel von Substanzen. — Daß sich die Sache so verhält, dafür liefert uns gerade unser Körper gewissermaßen den Beweis, dessen Bestandteile sämtlich, so lange sie mit eben diesem denkenden bewußten Selbst vital verbunden sind, so daß wir es fühlen, wenn sie berührt werden, und von dem Guten und Schlimmen, was ihnen widerfährt, affigiert und uns dessen bewußt werden, einen Teil

von uns selbst, d. h. von unserm denkenden bewußten Selbst, bilden. So sind für jedermann die Glieder seines Körpers ein Teil seiner selbst, er sympathisirt mit ihnen und beklümmert sich um sie. Wird ihm eine Hand abgehauen und dadurch von dem Bewußtsein getrennt, was er von ihrer Hitze, Kälte, und anderen Affektionen hatte, dann ist sie nicht länger ein Teil von seinem Selbst, so wenig wie das entfernteste Stück der Materie. Die Substanz, woraus das persönliche Selbst zu einer gewissen Zeit bestand, kann also, wie wir sehen, zu einer anderen Zeit ohne einen Wechsel der persönlichen Identität sich verändert haben, indem der Fortbestand derselben Person außer Frage ist, obgleich Glieder abgetrennt sind, die noch eben vorher einen Teil derselben bildeten.

§ 12. Allein die Frage ist: ob, wenn die denkende Substanz sich ändert, die Person dieselbe bleiben kann, oder ob, wenn jene dieselbe bleibt, es verschiedene Personen geben kann?

Ob bei dem Wechsel der denkenden Substanzen.*) — Und hierauf antworte ich: Erstens, dies kann überhaupt für alle die nicht fraglich sein, die das Denken in einer von immaterieller Substanz leeren, rein materiell animalischen Konstitution stattfinden lassen. Denn, mag ihre Annahme richtig sein oder nicht, so ist klar, daß nach ihrer Ansicht die persönliche Identität durch etwas anderes bewahrt wird als durch die Identität der Substanz, weil die animalische Identität auf der Identität des Lebens und nicht der Substanz beruht. Und deshalb müssen die, welche das Denken nur einer immateriellen Substanz zuschreiben, bevor sie sich mit jenen Leuten auseinandersetzen können, zeigen, warum die persönliche Identität in dem Wechsel immaterieller Substanzen oder einer Mannigfaltigkeit einzelner immaterieller Substanzen nicht ebenfогut erhalten bleiben kann, wie die animalische Identität in dem Wechsel materieller Substanzen oder einer Mannigfaltigkeit einzelner Körper; es sei denn, sie wollten sagen: die Identität des Lebens in den Tieren werde ebenfогut durch

*) „die Person dieselbe bleiben kann“ ist hinzuzubedenken.

einen immateriellen Geist bewirkt wie die Identität der Person im Menschen, was die Cartesianer wenigstens nicht zugeben werden, aus Besorgnis auch die Tiere zu denkenden Wesen zu erheben.

§ 13. Ferner aber antworte ich auf den ersten Teil der Frage: ob, wenn die denkende Substanz (vorausgesetzt, daß nur immaterielle Substanzen denken können), sich ändert, die Person dieselbe bleiben kann? — daß hierüber nur die entscheiden können, die wissen, von welcher Art die denkenden Substanzen sind, und ob das Bewußtsein vergangener Handlungen sich von einer denkenden Substanz auf eine andere übertragen läßt. Ich gebe die Unmöglichkeit hiervon zu, wenn dasselbe Bewußtsein dieselbe individuelle Handlung wäre; da es aber eine gegenwärtige Repräsentation einer vergangenen Handlung ist, so erübrigt noch der Beweis für die Unmöglichkeit, daß etwas, was thatsächlich niemals da war, dem Geiste als dagewesen vergegenwärtigt werden könne. Und deshalb werden wir schwerlich entscheiden können, inwiefern das Bewußtsein vergangener Handlungen so an ein individuelles handelndes Wesen gebunden ist, daß ein anderes es unmöglich haben kann, so lange wir nicht wissen, welche Art von Thätigkeit nicht stattfinden kann, ohne daß ein Reflexionsakt der Wahrnehmung sie begleitete, und wie sie von denkenden Substanzen vollzogen wird, die nicht denken können, ohne dessen bewußt zu sein. Da aber das, was wir dasselbe Bewußtsein nennen, nicht derselbe individuelle Akt ist, so läßt sich aus der Natur der Dinge schwerlich folgern, weshalb nicht einer intellektuellen Substanz etwas als von ihr selbst gethan vergegenwärtigt werden könnte, was sie niemals gethan hat, und vielleicht von einem anderen Agens gethan worden ist, weshalb, sage ich, eine solche Vergegenwärtigung ohne thatsächliche Grundlage nicht ebensoviel möglich sein sollte, als manche Traumvorstellungen sind, die wir doch während des Traumes für wahr halten. Bis wir einen klareren Einblick in die Natur denkender Substanzen gewinnen, wird uns dafür, daß es sich nicht so verhält, die Güte Gottes als beste Gewähr dienen, der, so weit wie das Glück oder Unglück

irgend eines seiner empfindenden Geschöpfe davon abhängt, nicht durch einen folgenschweren Irrthum derselben von einem auf das andere das Bewußtsein übertragen wird, welches Belohnung oder Strafe nach sich zieht. Inwieweit dies ein Argument gegen diejenigen abgeben mag, die das Denken in ein System flüchtiger animalischer Geister setzen wollen, gebe ich der Erwägung anheim. Um aber auf die uns vorliegende Frage zurückzukommen, so muß zugegeben werden, daß, wenn dasselbe Bewußtsein (was, wie gezeigt worden, ein von derselben Zahlfigur oder Bewegung im Körper völlig verschiedenes Ding ist) sich von einer denkenden Substanz auf eine andere übertragen läßt, es möglich sein wird, daß zwei denkende Substanzen nur eine Person ausmachen können. Denn, wenn dasselbe Bewußtsein, sei es in derselben oder in verschiedenen Substanzen fortbesteht, so ist auch die persönliche Identität bewahrt.

§ 14. Was den zweiten Teil der Frage anbetrifft: ob, während dieselbe immaterielle Substanz fortbesteht, es zwei unterschiedene Personen geben könne? eine Frage, der mir die folgende zu Grunde zu liegen scheint: ob ein immaterielles Wesen, welches sich der Thatfachen seiner vergangenen Dauer bewußt ist, eines jeden Bewußtseins seiner vergangenen Existenz gänzlich beraubt werden kann, so daß ihm auch die Möglichkeit, es jemals wieder zu erlangen, verloren geht, und sein Bewußtsein, weil es gleichsam von einer neuen Epoche an eine neue Rechnung beginnt, fortan über diesen neuen Zustand nicht hinausreichen kann? — so sind alle, die an ein früheres Dasein glauben, augenscheinlich dieser Ansicht, weil sie zugeben, daß der Seele kein Bewußtsein von dem verbleibe, was sie in jenem früheren Zustande, entweder frei von jedem Körper oder einen anderen Körper belebend, gethan hat; wenn sie das aber nicht wollten, die Erfahrung offenbar gegen sie spräche. So daß, da die persönliche Identität nicht über das Bewußtsein hinausreicht, ein früher dagewesener Geist, der sich nicht so lange Zeit hindurch in einem Ruhestand befunden hätte, notwendig verschiedene Personen ausmachen müßte. Angenommen, ein christlicher Platoniker oder ein Pythagoreer

sollte, weil Gott sein ganzes Schöpfungswerk am siebenten Tage beendigt habe, glauben, daß seine Seele seitdem immer dagewesen sei, und sich vorstellen, sie sei durch verschiedene menschliche Leiber hindurch gegangen, wie mir denn einmal jemand vorgekommen ist, der überzeugt war, daß seine Seele die des Sokrates gewesen sei (mit wie gutem Grunde will ich nicht untersuchen; so viel weiß ich, daß an dem Plaze, den er einnahm — und das war kein unbedeutender — er für einen sehr vernünftigen Mann galt, und die Presse hat gezeigt, daß es ihm nicht an Talenten oder Gelehrsamkeit fehlte); würde dann wohl jemand sagen, daß er, der sich keiner einzigen von Sokrates Handlungen oder Gedanken bewußt war, eine und dieselbe Person mit Sokrates sein könne? Wenn jemand sich selbst beobachtet und zu dem Schlusse kommt, daß er einen immateriellen Geist in sich trage, der das denkende Wesen in ihm sei, und ihn während des beständigen Wechsels der Bestandteile seines Körpers als einen und denselben erhalte, und das sei, was er sein Selbst nennt; und wenn er zugleich annimmt, dieses sei dieselbe Seele, die während der Belagerung von Troja in Nestor oder Thersites wohnte (denn da die Seelen, so weit wir etwas von ihnen wissen, ihrer Natur nach sich jedem Stück der Materie gegenüber indifferent verhalten, so liegt in dieser Annahme nichts, was absurd erscheinen könnte), und die sie ebensogut gewesen sein kann, wie sie jetzt die Seele irgend eines anderen Menschen ist: wird er dann, obwohl er jetzt von irgend einer Handlung des Nestor oder Thersites kein Bewußtsein hat, sich selbst für dieselbe Person mit einem von diesen halten oder halten können? Kann er an den Handlungen des einen oder des anderen ein Interesse nehmen, sie sich selber zuschreiben, oder sie mehr für seine eigenen halten als die Handlungen irgend eines anderen Menschen, der jemals existiert hat? Weil demnach sein Bewußtsein sich nicht auf die Handlungen des einen oder des anderen dieser Männer erstreckt, so ist er mit keinem von beiden mehr ein Selbst, als wenn die Seele oder der immaterielle Geist, der ihn jetzt belebt, erschaffen worden wäre und angefangen hätte zu existieren, als er anfang, seinen der-

maligen Körper zu beleben, wäre es auch noch so gewiß, daß derselbe Geist, der Nestors oder Thersites Körper belebte, mit dem, der jetzt den seinigen belebt, numerisch identisch sei. Denn dies würde ihn nicht mehr zu derselben Person mit Nestor machen, als wenn einige der Stoffteilchen, die einstmals einen Teil von Nestor bildeten, jetzt einen Teil dieses Menschen ausmachten, weil dieselbe immaterielle Substanz ohne dasselbe Bewußtsein durch ihre Vereinigung mit irgend welchem Körper nicht mehr dieselbe Person hervorbringt, wie dasselbe ohne Bewußtsein mit einem Körper vereinigte Stoffteilchen. Wenn er aber jemals sände, daß er sich irgend einer Handlung des Nestor bewußt sei, dann würde er sich auch als ein und dieselbe Person mit Nestor erkennen.

§ 15. Und so sind wir imstande, uns ohne Schwierigkeit bei der Auferstehung dieselbe Person zu denken, wenn auch in einem Leibe, der nach seinem Bau und seinen Teilen nicht genau derselbe ist, den sie hier hatte, da dasselbe Bewußtsein die Seele begleitet, die ihn bewohnt. Aber die Seele allein würde doch bei einem Wechsel der Körper kaum für jemand anders als den, der sie mit dem Menschen identifiziert, genügen, um denselben Menschen auszumachen. Denn, wenn die Seele eines Prinzen, indem sie das Bewußtsein von dessen vergangenem Leben mit sich führte, in den Leib eines Schuhflickers, sobald dessen eigene Seele diesen verlassen hatte, eintreten und ihn beleben sollte, so sieht jedermann ein, daß der dieselbe Person mit dem Prinzen und nur für dessen Handlungen verantwortlich sein würde; aber wer würde sagen, er sei derselbe Mensch? Auch der Körper gehört dazu, um einen Menschen auszumachen, und würde, wie ich glaube, in diesem Falle für jedermann den Menschen bestimmen; die Seele in ihm würde ungeachtet aller prinziplichen Gedanken, die sie mit sich führte, keinen anderen Menschen daraus machen, vielmehr würde er für jedermann außer ihm selbst derselbe Schuhflicker sein wie vorher. Ich weiß wohl, daß in der gewöhnlichen Redeweise „dieselbe Person“ und „derselbe Mensch“ für gleichbedeutend gelten. Und jedem steht es freilich allezeit frei, zu reden,

wie es ihm gefällt, und jeden artikulierten Laut auf jede Idee, wofür er ihn passend hält, anzuwenden und damit, so oft es ihm beliebt, zu wechseln. Gleichwohl müssen wir für die Untersuchung der Frage, worauf die Identität eines Geistes, eines Menschen, oder einer Person beruhe, die Ideen von Geist, Mensch, oder Person in unserem Sinne fixieren; und wenn wir bei uns selbst entschieden haben, was wir darunter verstehen, so wird es nicht schwer sein, für jeden von ihnen oder ähnliche Dinge zu bestimmen, wann etwas dasselbe ist und wann nicht.

§ 16. Das Bewußtsein macht dieselbe Person aus. -- Wenn aber auch dieselbe immaterielle Substanz oder Seele nicht allein, wo sie auch sein und in welchem Zustande sie sich auch befinden möge, denselben Menschen ausmacht, so ist doch klar, daß das Bewußtsein, so weit es sich nur immer ausdehnen läßt, und wäre es auch auf vergangene Menschenalter, die der Zeit nach sehr voneinander entfernten Existenzen und Handlungen ebenso gut zu einer und derselben Person vereinigt, wie die Existenzen und Handlungen des unmittelbar vorausgegangenen Augenblicks; so daß, was immer das Bewußtsein gegenwärtiger und vergangener Handlungen hat, ebendas dieselbe Person ist, der beide angehören. Wäre ich mir ebenfогut dessen bewußt, daß ich die Arche und Noahs Flut gesehen hätte, wie dessen, daß ich im letzten Winter eine Überschwemmung der Themse gesehen habe, oder daß ich gegenwärtig schreibe, so könnte ich ebenfогenig daran zweifeln, daß ich, der jetzt dieses schreibt, der im letzten Winter die Überschwemmung der Themse sah, und der die Flut des allgemeinen Diluviums erblickte, dasselbe Selbst sei, dessen Substanz möge sein, was sie wolle, als daß ich, der dieses schreibt, jetzt während meines Schreibens (gleichviel ob ich aus ganz denselben materiellen oder immateriellen Substanzen bestehe oder nicht) dasselbe Ich-selbst bin, was ich gestern war; denn, was den Punkt der Identität des Selbstes anbetrifft, so kommt nichts darauf an, ob dies gegenwärtige Selbst aus denselben oder anderen Substanzen besteht, weil ich an jeder Handlung, die vor tausend Jahren gethan ward, mir aber jetzt durch dieses Selbst-

Bewußtsein angeeignet wird, ebenso sehr beteiligt und dafür ebenso rechtmäßigerweise verantwortlich bin, wie für das, was ich in dem letzten Augenblick gethan habe.

§ 17. Das Selbst beruht auf dem Bewußtsein. — Das Selbst ist das mit Bewußtsein denkende Wesen, aus welcher Substanz es auch bestehen möge (gleichviel ob diese geistig oder materiell, einfach oder zusammengesetzt sei), das Freude und Schmerz empfindet oder sich deren bewußt ist, das für Glück oder Unglück empfänglich und deshalb um sich selber bekümmert ist, soweit wie dieses Bewußtsein sich erstreckt. So findet jeder, daß der kleine Finger, so lange er in dem Bewußtsein einbegriffen ist, ebenso gut einen Teil seiner selbst ausmacht wie das, was diese Bezeichnung am meisten verdient. Würde bei einer Abtrennung dieses kleinen Fingers das Bewußtsein ihm folgen und den übrigen Teil des Körpers verlassen, so würde offenbar der kleine Finger die Person — dieselbe Person — sein, und das Selbst würde mit dem übrigen Teil des Körpers nichts zu thun haben. Wie in diesem Falle, wenn ein Teil von dem anderen getrennt wird, das die Substanz begleitende Bewußtsein über die Identität der Person entscheidet und das unteilbare Selbst ausmacht, so gilt dasselbe auch mit Bezug auf zeitlich voneinander entfernte Substanzen. Womit das Bewußtsein dieses gegenwärtig denkenden Wesens sich verknüpfen kann, das macht dieselbe Person aus, und ist mit ihm und mit nichts anderem ein Selbst, es schreibt somit alle Handlungen jenes Wesens sich selber zu und erkennt sie als seine eigenen an, soweit jenes Bewußtsein reicht und nicht weiter, wie jeder, der hierüber nachdenkt, erkennen wird.

§ 18. Die Objekte der Belohnung und Bestrafung. — Auf diese persönliche Identität gründet sich allein das Recht und die Gerechtigkeit jeder Belohnung und Bestrafung, weil Glück und Unglück das sind, woran jeder um seiner selbst willen ein Interesse nimmt, während ihm nichts daran liegt, was aus irgend einer Substanz wird, die mit seinem Bewußtsein nicht verknüpft ist, oder in Berührung steht. Denn, wie aus dem eben angeführten Beispiel erhellt, würde der kleine Finger, wenn das

Bewußtsein dem abgehauenen folgte, daselbe Selbst sein, was sich gestern um den ganzen Leib als einen Teil seiner selbst bestimmte, und er müßte dessen damalige Handlungen noch jetzt als seine eigenen anerkennen. Wenn dagegen derselbe Körper noch lebte, und unmittelbar von der Abtrennung des kleinen Fingers an sein eigenes besonderes Bewußtsein gewonnen hätte, wo- von der kleine Finger nichts wüßte, so würde er sich durchaus nicht um diesen als einen Teil seiner selbst kümmern, und keine von dessen Handlungen als seine anerkennen oder sich zurechnen lassen.

§ 19. Dies mag uns zeigen, worin die persönliche Identität besteht; nicht in der Identität einer Substanz, sondern — wie gesagt — in der Identität des Bewußtseins; sind Sokrates und der gegenwärtige Bürgermeister von Queensborough hierin einig, so sind sie dieselbe Person; wenn derselbe Sokrates, während er wacht und schläft, nicht an demselben Bewußtsein teil hat, dann sind der wachende und der schlafende Sokrates nicht dieselbe Person. Und es würde ebenso unrecht sein, den wachenden Sokrates für etwas zu bestrafen, was der schlafende Sokrates gedacht hat, während der wachende Sokrates sich dessen nie bewußt war, als einen Zwilling für das zu bestrafen, was sein Zwilling Bruder gethan, wovon er selbst aber nichts gewußt hat, weil beide sich äußerlich so ähnlich waren, daß man sie nicht unterscheiden konnte, denn solche Zwillinge hat es gegeben.

§ 20. Doch wird mir möglicherweise noch folgender Einwurf gemacht werden: „Angenommen ich verlöre die Erinnerung an gewisse Teile meines Lebens vollständig, so daß keine Möglichkeit, sie wieder zu erlangen, übrigbliebe, und ich mich ihrer vielleicht niemals wieder bewußt würde: bin ich dann nicht gleichwohl dieselbe Person, die jene Handlungen vollbrachte, und jene Gedanken hegte, deren ich mir vormals bewußt war, obgleich ich sie jetzt vergessen habe?“ Darauf antworte ich, daß wir hier beachten müssen, worauf das Wort „Ich“ angewendet wird, und das ist in diesem Falle nur der Mensch. Und weil man annimmt, daß derselbe Mensch auch dieselbe Person sei, so wird dem

„Ich“ hier leicht auch die Bedeutung derselben Person beigelegt. Wenn es aber möglich ist, daß derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten verschiedene zusammenhangslose Bewußtseinszustände habe, so würde ohne Zweifel derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Personen ausmachen; und das ist, wie wir sehen, die Meinung der Menschen bei der ernsthaftesten Erklärung ihrer Ansichten, indem die menschlichen Gesetze den Wahnsinnigen nicht für die Handlungen bestrafen, die er bei gesundem Verstande vollbracht hat, und den, der sich bei gesundem Verstande befindet, nicht dafür, was er im Wahnsinn gethan hat, mithin ihn als zwei verschiedene Personen behandeln, was gewissermaßen durch unsere englische Redeweise ausgedrückt wird, wenn wir sagen, der und der sei nicht bei sich selber oder sei außer sich, Phrasen, die darauf hindeuten, daß die, welche sie jetzt, oder wenigstens zuerst gebrauchten, annahmen, das Selbst habe gewechselt, und es sei nicht länger dieselbe Person in dem Menschen.

§ 21. Der Unterschied zwischen der Identität des Menschen und der Person. — Gleichwohl ist es schwer zu begreifen, daß Sokrates, dasselbe menschliche Individuum, zwei Personen bilden sollte. Um uns hiebei ein wenig zu helfen, müssen wir erwägen, was unter Sokrates oder demselben menschlichen Individuum verstanden wird. Es muß entweder

1. dieselbe individuelle, immaterielle, denkende Substanz sein, kurz gesagt, numerisch dieselbe Seele und sonst nichts, oder

2. dasselbe animalische Wesen ohne irgend welche Rücksicht auf eine immaterielle Seele, oder

3. derselbe immaterielle Geist in Verbindung mit demselben animalischen Wesen.

Für welche von diesen Annahmen man sich auch entscheiden mag, die persönliche Identität kann keinesfalls in irgend etwas anderes gesetzt werden als in das Bewußtsein, oder über dieses irgendwie hinausreichen.

Denn nach der ersten von ihnen muß es als möglich zugegeben werden, daß ein Mensch der zu voneinander entfernten

Zeiten von verschiedenen Weibern geboren ist, derselbe Mensch sein könne. Wer diese Redeweise zuläßt, muß einräumen, daß derselbe Mensch ebenfogut zwei unterschiedene Personen sein könne, wie irgend welche zwei, die in verschiedenen Zeitaltern ohne wechselseitige Kenntniss ihrer Gedanken gelebt haben.

Nach der zweiten und dritten kann Sokrates in diesem Leben und nach ihm auf keine andere Weise derselbe Mensch sein als vermöge desselben Bewußtseins, und wenn wir so die menschliche Identität eben darauf beruhen lassen, worin wir die persönliche Identität setzen, so wird das Zugeständniss keine Schwierigkeit finden, daß derselbe Mensch dieselbe Person sei. Dann aber müssen die, welche die menschliche Identität allein in das Bewußtsein und nichts anderes setzen, erwägen, wie sie Sokrates als neugeborenes Kind für denselben Menschen mit Sokrates nach der Auferstehung erklären können. Was aber auch immer für manche Leute den Menschen und folglich dasselbe menschliche Individuum ausmacht, worüber vielleicht wenige übereinstimmend denken, so können wir doch die persönliche Identität in nichts anderes als das Bewußtsein setzen (was allein das ausmacht, was wir unser Selbst nennen), ohne uns in große Absurditäten zu verwickeln.

§ 22. „Ist aber nicht ein Mensch betrunken und nüchtern dieselbe Person? Warum wird er sonst für die im trunkenen Zustande verübte That bestraft, wenn er sich auch hernach derselben niemals bewußt ist?“ Gerade ebenfogut dieselbe Person, wie jemand, der im Schlafe umhergeht und andere Dinge ausführt, dieselbe Person und für alles Unheil verantwortlich ist, was er in diesem Zustande anrichten mag. Die menschlichen Gesetze bestrafen beide mit einer ihrer Erkenntnisweise entsprechenden Gerechtigkeit, weil sie in diesen Fällen nicht sicher unterscheiden können, was wirklich und was Verstellung ist, deshalb wird Unwissenheit in der Trunkenheit oder im Schlafe nicht als ein Entschuldigungsgrund zugelassen. Denn, wenn auch die Strafe an die Persönlichkeit gebunden ist, und die Persönlichkeit an das Bewußtsein, und der Betrunkene sich dessen, was er that viel-

leicht nicht bewußt sein mag, so bestrafen ihn menschliche Gerichte gleichwohl mit Recht, weil die That gegen ihn bewiesen ist, der Mangel des Bewußtseins aber sich für ihn nicht beweisen läßt. Doch mögen wir wohl mit Grund annehmen, daß an jenem großen Tage, an dem die Geheimnisse aller Herzen offenbar werden, niemand für das, wovon er nichts gewußt hat, zur Verantwortung wird gezogen werden, sondern sein Urtheil empfangen wird, je nachdem sein Gewissen ihn anklagt oder entschuldigt.

§ 23. Das Bewußtsein allein schafft das Selbst. — Nur das Bewußtsein kann voneinander entfernte Existenzen zu einer und derselben Person verknüpfen; die Identität der Substanz vermag das nicht, denn, welche Art von Substanz auch gegeben sein, und welche Gestalt sie annehmen möge, ohne Bewußtsein wird keine Person daraus, und ein Leichnam könnte ebensogut eine Person sein, wie irgend eine Art von Substanz ohne Bewußtsein. Könnten wir uns denken, daß zwei verschiedene untereinander zusammenhangslose Bewußtseine denselben Körper in Thätigkeit setzten, das eine beständig bei Tage das andere bei Nacht, und andererseits dasselbe Bewußtsein wechselseitig zwei verschiedene Körper regierte, so frage ich in dem ersten Falle, ob der Tages- und der Nachtmensch nicht zwei ebenso voneinander verschiedene Personen sein würden, wie Sokrates und Plato? und ob wir nicht in dem zweiten Falle ebensogut eine Person in zwei verschiedenen Körpern vor uns hätten, wie ein Mensch in zwei verschiedenen Kleidern derselbe bleibt? Auch ist es durchaus unwesentlich, wenn man etwa sagt, daß das selbige und das verschiedene Bewußtsein in den vorerwähnten Fällen einer und derselben und zwei unterschiedenen immateriellen Substanzen zuzuschreiben seien, die es mit sich den Körpern zuführten; was, mag es wahr sein oder nicht, den Fall nicht ändern, weil offenbar die persönliche Identität gleichermaßen durch das Bewußtsein bestimmt sein würde, ob es nun an eine individuelle immaterielle Substanz gebunden wäre oder nicht. Denn zugeben, daß die denkende Substanz im Menschen notwendig für immateriell gehalten werden muß, so kann dieses immaterielle

denkende Wesen augenscheinlich zuweilen sein Bewußtsein der Vergangenheit verlieren und es wieder gewinnen, wie sich in der Vergesslichkeit zeigt, die die Menschen häufig für ihre vergangenen Handlungen haben; und der Geist erlangt oftmals die Erinnerung an etwas Vergangenes wieder, dessen Bewußtsein er ganze zwanzig Jahre hindurch verloren hatte. Man lasse diese Perioden von Andenken und Vergessenheit regelmäßig mit Tag und Nacht abwechseln, und man hat ebenfogut zwei Personen mit demselben immateriellen Geiste, wie in dem früheren Beispiel zwei Personen mit demselben Körper. Somit ist das Selbst nicht durch die Identität oder Verschiedenheit einer Substanz bestimmt, worüber es keine Gewißheit erlangen kann, sondern nur durch die Identität des Bewußtseins.

§ 24. Allerdings kann es sich denken, daß die Substanz, woraus es jetzt besteht, schon früher zu demselben bewußten Wesen vereinigt existiert hat; wenn aber das Bewußtsein entfernt wird, so ist jene Substanz nicht mehr es selbst, und macht nicht mehr einen Teil davon aus als irgend eine andere Substanz, wie aus dem schon oben angeführten Beispiel eines abgeschnittenen Gliedes erhellt, was dem Selbst eines Menschen der von seiner Hitze, Kälte oder sonstigen Affektionen kein Bewußtsein länger hat, nicht mehr angehört als irgend ein anderer Stoffteil des Weltalls. Ebenso verhält es sich hinsichtlich irgend einer immateriellen Substanz, der das Bewußtsein fehlt, wodurch ich für mich mein Ich-selbst bin; wenn es irgend einen Teil ihrer Existenz giebt, den ich nicht vermittelst der Erinnerung dem gegenwärtigen Bewußtsein, was mich zu meinem Ich-selbst macht, anschließen kann, so ist sie in diesem Teile ihrer Existenz nicht mehr mein Ich-selbst wie irgend ein anderes immaterielles Wesen. Denn alles, was irgend eine Substanz gedacht oder gethan hat, ohne daß ich es erinnern und durch mein Bewußtsein mir als Gedanke oder Handlung aneignen könnte, das wird, auch wenn ein Teil von mir es gedacht oder gethan hat, mir nicht mehr angehören, als wenn es von irgend einem anderen irgendwo existierenden immateriellen Wesen gedacht oder gethan wäre.

§ 25. Es ist auch meiner Ansicht nach wahrscheinlich, daß das Bewußtsein an eine individuelle immaterielle Substanz gebunden und eine Affektion derselben ist. Mögen aber die Menschen ihren verschiedenen Hypothesen gemäß hierüber nach Belieben entscheiden, jedenfalls muß eben dieses intelligente Wesen, welches Glück und Unglück empfindet, einräumen, daß es etwas giebt, was sein Selbst ausmacht, worum es sich bekümmert, und was es glücklich sehen möchte; daß dieses Selbst in einer zusammenhängenden Dauer mehr als einen Augenblick lang existiert hat, und deshalb möglicherweise, wie es schon gethan hat, noch Monate und Jahre in Zukunft fortbestehen mag, ohne daß sich seiner Dauer bestimmte Grenzen vorschreiben ließen, und daß es durch dasselbe für die Zukunft fortgesetzte Bewußtsein dasselbe Selbst bleiben könne. Und so findet es vermöge dieses Bewußtseins sich selbst als eben das Ich-selbst, welches vor einigen Jahren die oder die Handlung begangen hat, wodurch es jetzt glücklich oder unglücklich wird. Bei allen diesen Gedanken über das Selbst wird nicht dieselbe numerische Substanz als das angesehen, was das Selbst ausmacht, sondern dasselbe fortdauernde Bewußtsein, worin eine Mehrzahl von Substanzen vereinigt gewesen, und wovon sie wieder getrennt sein mögen, die, so lange sie in einer vitalen Verbindung mit dem verblieben, worin das Bewußtsein zur Zeit seinen Sitz hatte, einen Teil von eben diesem Selbst ausmachten. So macht jeder Teil unseres Leibes in vitaler Vereinigung mit dem, was in uns Bewußtsein hat, einen Teil von uns selbst aus; nach erfolgter Trennung aber von der vitalen Vereinigung, wodurch das Bewußtsein mitgeteilt wird, ist das, was einen Augenblick vorher ein Teil von uns selbst war, jetzt ebensowenig mehr ein solcher, wie ein Teil von eines anderen Menschen Selbst ein Teil von mir ist, und es ist nicht unmöglich, daß es nach kurzer Zeit wirklich Teil einer anderen Person werden kann. Und so sehen wir, wie dieselbe numerische Substanz ein Teil von zwei verschiedenen Personen wird, und wie dieselbe Person in dem Wechsel mannigfacher Substanzen sich erhält. Ließe sich annehmen, daß ein Geist aller seiner Erinne-

rungen oder des Bewußtseins vergangener Handlungen völlig beraubt werde, wie wir ja finden, daß beständig ein großer Teil der unsrigen uns aus dem Sinne kommt, und zuweilen alle: so würde die Vereinigung oder Trennung solch einer geistigen Substanz in der persönlichen Identität ebensowenig eine Veränderung bewirken, wie die eines Stoffteilchens thut. Jede Substanz, die mit dem gegenwärtigen denkenden Wesen vital vereinigt ist, bildet einen Teil eben dieses selbstigen jetzt bestehenden Selbstes; alles, was mit ihm durch ein Bewußtsein früherer Handlungen vereinigt ist, bildet auch einen Teil eben dieses Selbstes, welches damals und jetzt eins und daselbe ist.

§ 26. Person ist ein juristischer Kunstausdruck. — Person in dem Sinne, worin ich das Wort gebrauche, ist der Name für dieses Selbst. Überall, wo jemand findet, was er sein „Ich-selbst“ nennt, kann, meine ich, ein anderer sagen, es sei dieselbe Person da. Es ist ein juristischer Ausdruck, der Handlungen und ihren Lohn übereignet, und sich somit nur auf intelligente handelnde Wesen bezieht, für die es Gesetze sowie Glück und Unglück geben kann. Diese Persönlichkeit erstreckt sich über das gegenwärtige Dasein hinaus auf die Vergangenheit nur durch das Bewußtsein, wodurch sie beteiligt und verantwortlich wird, und vergangene Handlungen aus demselben Grunde und wegen derselben Ursache wie gegenwärtige als die Seinigen anerkennt und sich zurechnet. Alles das stützt sich auf ein Verlangen nach Glück, dem unvermeidlichen Begleiter des Bewußtseins, indem das Wesen, was sich der Freude und des Schmerzes bewußt ist, wünscht, daß sein bewußtes Selbst glücklich sein möge. Deshalb kann es bei irgend welchen vergangenen Handlungen, die es nicht durch das Bewußtsein mit dem gegenwärtigen Selbst vereinigen oder ihm zueignen kann, nicht mehr beteiligt sein, als wenn sie niemals geschehen wären, und Freude oder Schmerz, d. h. Belohnung oder Strafe, um einer solchen Handlung willen empfangen, ist ganz daselbe, wie beim ersten Eintritt in das Dasein ohne überhaupt irgend ein Verschulden glücklich oder unglücklich gemacht werden. Denn angenommen, ein Mensch würde jetzt

für das, was er in einem andern Leben gethan hätte, bestraft, obgleich ein Bewußtsein davon in ihm ganz und gar nicht erweckt werden könnte, worin würde sich eine solche Bestrafung von seiner Erschaffung als unglücklich unterscheiden? Dem entsprechend sagt uns deshalb der Apostel, daß an dem großen Tage, wenn jedermann empfangen wird, was seinen Thaten gebührt, die Geheimnisse aller Herzen offenbar werden sollen. Das Urtheil wird seine Rechtfertigung in dem Bewußtsein aller Personen davon finden, daß sie selbst, in welchen Körpern sie auch erscheinen mögen, oder welchen Substanzen auch jenes Bewußtsein anhaften möge, eben dieselben sind, die jene Handlungen begingen und diese Strafe dafür verdienen.

§ 27. Ich will gerne glauben, daß ich bei meiner Behandlung dieses Gegenstandes gewisse Dinge angenommen habe, die manchen Lesern sonderbar erscheinen werden, und vielleicht sind sie das auch an und für sich selber. Gleichwohl denke ich, daß sie von verzeihlicher Art sind bei der Unkenntnis, worin wir uns hinsichtlich des denkenden Wesens in uns befinden, das wir als unser Selbst betrachten. Wüßten wir, was es sei, oder wie es an ein gewisses System flüchtiger animalischer Geister gebunden sei, oder ob es seine Thätigkeiten des Denkens und Erinnerns auch außerhalb eines wie der unserige organisierten Leibes verrichten könne oder nicht, und ob es Gott gefallen habe, daß kein solcher Geist jemals mit einem andern als einem solchen Leibe verbunden sein, und sein Gedächtnis auf der rechten Beschaffenheit von dessen Organen beruhen solle: so könnten wir vielleicht die Ungereimtheit einiger der von mir gemachten Annahmen einsehen. Wenn wir aber, wie jetzt (in dem Dunkel, was diese Dinge einhüllt) gewöhnlich geschieht, die Seele des Menschen als eine immaterielle vom Stoffe unabhängige und gegen alles dazu Gehörige gleich indifferente Substanz ansehen, so kann der Natur der Dinge nach durchaus nichts Ungereimtes in der Annahme liegen, daß dieselbe Seele zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Körpern verbunden sein, und mit ihnen zu jeder Zeit einen Menschen ausmachen möge; so wenig wie in der Annahme, daß

ein Stück, was gestern zu einem Schafskörper gehörte, morgen einen Teil eines menschlichen Körpers bilden, und in dieser Vereinigung ebenfogut einen vitalen Teil des Meliboeus selbst wie früher seines Schafbocks ausmachen könne.

§ 28. Die Schwierigkeit entspringt aus unrichtigem Gebrauch von Namen. — Zum Schlusse: Jede Substanz, die zu existieren anfängt, muß während ihrer Existenz notwendig dieselbe bleiben; alle Zusammensetzungen von Substanzen, die zu existieren anfangen, müssen, so lange deren Vereinigung fort-dauert, als Konkreta dieselben bleiben; jeder Modus, der zu existieren anfängt, bleibt während seiner Existenz derselbe; und eben diese Regel behält auch dann Geltung, wenn die Zusammensetzung aus unterschiedenen Substanzen und verschiedenen Modi besteht; woraus sich ergibt, daß die Schwierigkeit oder Dunkelheit, die in betreff dieses Gegenstandes obgewaltet hat, mehr aus einem unrichtigen Gebrauch der Namen hervorgeht, als aus irgend welcher in den Dingen selbst liegenden Dunkelheit. Denn, wenn man nur strenge an der spezifischen Idee festhält, worauf der Name angewandt wird, so wird man, welchen Inhalt sie auch haben möge, leicht unterscheiden können, ob etwas dasselbe oder ein anderes ist, und ein Zweifel hierüber kann nicht entstehen.

§ 29. Die Identität besteht in der Fortdauer des Daseins. — Denn angenommen, ein vernünftiger Geist sei die Idee vom Menschen, so läßt sich leicht erkennen, was derselbe Mensch ist, nämlich derselbe Geist, gleichviel ob für sich besonders oder in einem Körper, wird derselbe Mensch sein. Angenommen, ein vernünftiger Geist in vitaler Vereinigung mit einem in gewisser Weise aus Teilen aufgebautem Körper mache einen Menschen aus, so wird jener vernünftige Geist, so lange er mit dieser lebendigen Gestalt aus Teilen zusammenbleibt, wenn sie auch nur in einem successiv flüchtigen Körper fortbesteht, derselbe Mensch sein. Wenn aber für irgend jemand die Idee vom Menschen nur in der lebendigen Vereinigung von Teilen zu einer gewissen Gestalt bestände, so würde diese lebendige Vereinigung und Gestalt derselbe Mensch sein, so lange sie in einem Konkretum bestehen

bleibt, was nur durch eine fortdauernde Succession flüchtiger Partikeln dasselbe ist. Denn durch welche Zusammensetzung auch eine komplexe Idee gebildet sein möge, so erhält stets, wenn die Existenz sie unter irgend einer Benennung zu einem einzelnen Dinge macht, deren Fortsetzung dieses als dasselbe Individuum unter demselben Namen.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Über andere Relationen.

§ 1. Verhältnismäßige. Außer den vorerwähnten Veranlassungen — der Zeit, des Ortes und der Kausalität — die Dinge miteinander zu vergleichen oder aufeinander zu beziehen, giebt es, wie gesagt, noch unzählige andere, wovon ich einige anführen will.

1. An erster Stelle werde ich jede beliebige einfache Idee nennen, die, weil sie der Theilung oder Abstufung fähig ist, Gelegenheit bietet, die Subjekte, denen sie angehört, hinsichtlich ihrer selbst miteinander zu vergleichen, z. B. weißer, süßer, gleich, mehr zc. Diese Relationen, die von der Gleichheit und dem Uebermaß derselben einfachen Idee in verschiedenen Subjekten abhängen, mögen, wenn man will proportionale (Relationen des Verhältnismäßigen) genannt werden, und daß diese nur die aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen einfachen Ideen betreffen, ist so einleuchtend, daß zum Beweise dafür nichts gesagt zu werden braucht.

§ 2. Natürliche. — 2. Eine andere Gelegenheit, Dinge miteinander zu vergleichen, oder ein Ding so zu betrachten, daß ein anderes in diese Betrachtung mit eingeschlossen wird, liefern die Umstände ihres Ursprungs oder Anfangs, die, weil sie unveränderlich sind, die davon abhängigen Relationen ebenso dauernd machen wie die Subjekte, denen sie angehören; z. B. Vater und Sohn, Brüder, Geschwisterkinder zc., die ihre Beziehungen sämtlich in der Blutsgemeinschaft haben, woran sie in verschiedenen

Abstraktionen teilnehmen; Landsteute, d. h. die, welche in derselben Gegend oder demselben Landstrich gehören sind; — und diese nenne ich natürliche Relationen, wobei wir bemerken können, daß die Menschen ihre Begriffe und Wörter dem Bedürfnis des Alltagslebens angepaßt haben und nicht der Wahrheit und dem Umfang der Dinge. Denn thatsächlich besteht gewiß zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten dasselbe Verhältniß in den mancherlei Arten anderer Tiere wie bei den Menschen; gleichwohl aber sagt man selten: dieser Stier ist der Großvater des Kalbes dort, oder daß zwei Tauben Geschwisterkinder seien. Daß diese Verhältnisse bei den Menschen durch verschiedene Namen angedeutet und bezeichnet werden, ist sehr zweckmäßig, weil sowohl in den Gesetzen wie bei sonstigen Mittheilungen untereinander sich Gelegenheit findet, Personen gerade, insofern sie in ihnen stehen, zu erwähnen und zu berücksichtigen, auch sich hieraus die Verbindlichkeiten mancher Pflichten unter den Menschen ergeben. Wohingegen bei Tieren die Menschen sehr wenig oder gar keine Ursache haben, dieser Verhältnisse zu gedenken, weshalb sie es nicht nötig gefunden haben, ihnen unterscheidende und eigenthümliche Namen zu geben. Dies kann, beiläufig bemerkt, auf den verschiedenen Zustand und das Wachstum der Sprachen ein gewisses Licht werfen, die, weil sie nur dem Bedürfnis der Mittheilung genügen sollten, den Begriffen der Menschen und dem unter ihnen gewöhnlichen Gedankenaustausch angemessen sind, nicht aber dem wahren Wesen oder dem Umfang der Dinge und den mannigfachen Beziehungen, die unter ihnen bestehen mögen, noch auch den verschiedenen abstrakten Betrachtungen, die sich über sie anstellen ließen. Wo die Menschen keine philosophischen Begriffe hatten, da fehlten ihnen auch Wörter für deren Ausdruck, und es ist nicht zu verwundern, daß sie für solche Dinge keine Namen bildeten, worüber zu reden sie keine Gelegenheit fanden. Daher kann man sich leicht vorstellen, weshalb es in einigen Ländern für ein Pferd kaum einen Namen giebt, während man in andern, wo man sich um den Stammbaum der Pferde mehr als um den der Menschen selbst bekümmert, nicht bloß Namen für ein-

zelne Pferde, sondern auch für deren verschiedene Verwandtschaftsverhältnisse untereinander hat.

§ 3. Künstliche. — 3. Der Grund, die Dinge mit Bezug aufeinander zu betrachten, liegt zuweilen in einem Akt, wodurch jemand das moralische Recht, die Macht oder die Verpflichtung zu einer gewissen Thätigkeit erlangt. So ist ein General jemand, der die Macht hat, eine Armee zu kommandieren, und eine Armee unter einem General ist eine Versammlung bewaffneter Männer, die einem Manne zu gehorchen verpflichtet sind. Ein Gemeindeglied oder ein Bürger ist jemand, der ein Recht auf gewisse Privilegien in diesem oder jenem Orte hat. Diese ganze Klasse, die von dem Belieben der Menschen oder ihrer gesellschaftlichen Übereinkunft abhängt, nenne ich künstliche oder willkürliche Relationen, die sich von den natürlichen dadurch unterscheiden, daß sie meistens, wenn nicht sämtlich, in der einen oder der anderen Weise veränderlich, und von den Personen, denen sie zeitweilig angehört haben, trennbar sind, ohne daß von den in sie versetzten Substanzen eine untergegangen sein brauchte. Obgleich nun diese alle so gut wie die übrigen reciprok sind, und eine wechselseitige Beziehung zweier Dinge aufeinander enthalten, so nehmen doch, weil dem einen der beiden Dinge oft ein jene Beziehung andeutender, relativer Name fehlt, die Menschen in der Regel keine Notiz hievon, und die Relation wird gewöhnlich übersehen; z. B. giebt man leicht zu, daß Patron und Klient relative Bezeichnungen sind, Konstabel und Diktator dagegen betrachtet man beim ersten Hören nicht so geschwind als solche, weil es keine eigentümlichen Namen für diejenigen giebt, die unter dem Befehl eines Diktators oder Konstabels stehen, wodurch eine Relation zu einem dieser beiden ausgedrückt würde, obgleich gewiß jeder von ihnen eine bestimmte Gewalt über andere Leute hat, und insofern ebenso in einem Verhältnis zu diesen steht, wie ein Patron zu seinem Klienten oder ein General zu seiner Armee.

§ 4. Moralische. — 4. Eine andere Art der Relation ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der willkürlichen Handlungen der Menschen mit einer Regel, worauf sie be-

zogen und wonach sie beurteilt werden, die, wie ich meine, moralische Relation genannt werden kann, weil sie unseren moralischen Handlungen ihre Namen beilegt, und wohl geprüft zu werden verdient, indem es keinen Teil des Wissens giebt, worin wir auf die Erwerbung bestimmter Ideen mehr Sorgfalt verwenden und, soviel wie möglich, Dunkelheit und Verwirrung vermeiden sollten. Wenn menschliche Handlungen mit ihren mannigfachen Zielen, Gegenständen, Weisen und Umständen zu bestimmten komplexen Ideen gestaltet werden, so bilden sie, wie gezeigt worden, ebensoviele gemischte Modi, von denen ein großer Teil mit Namen versehen ist. So haben wir, wenn unter Dankbarkeit die Bereitwilligkeit empfangene Wohlthaten anzuerkennen und zu erwidern, unter Polygamie die gleichzeitige eheliche Verbindung mit mehr als einer Frau verstanden wird, und wir diese Begriffe so in unserm Geiste bilden, hier ebensoviele bestimmte Ideen von gemischten Modi. Aber damit ist nicht die ganze Bedeutung unserer Handlungen erschöpft; es genügt nicht, bestimmte Ideen von ihnen zu haben, und zu wissen, welche Namen die und die Ideenverbindungen tragen. Wir haben noch ein weiteres und größeres Interesse, nämlich zu wissen, ob solche, in dieser Weise zusammengesetzte Handlungen moralisch gut oder schlecht sind.

§ 5. Das moralisch Gute und Böse. — Gut und übel sind wie gezeigt worden (Buch II, Kapitel 20, § 2 und Kapitel 21, § 42) nur Freude und Schmerz, oder das, was uns Freude und Schmerz verursacht oder verschafft. Moralisch gut und böse sind folglich nur die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetze, wonach wir uns vermöge des Willens und der Macht des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen, und dieses Gute oder Üble — Freude oder Schmerz — was nach der Verfügung des Gesetzgebers unsere Beobachtung oder Übertretung des Gesetzes begleitet, nennen wir Belohnung und Bestrafung.

§ 6. Moralische Vorschriften. — Solcher moralischen Vorschriften oder Gesetze, worauf sich die Menschen allgemein berufen, und wonach sie die Rechtmäßigkeit oder Verwerflichkeit ihrer

Handlungen beurtheilen, scheint es mir drei Arten zu geben, denen drei verschiedene Erzwingungsweisen oder Belohnungen und Strafen entsprechen; denn, weil es etwas völlig Vergebliches sein würde, wenn man annähme, daß für die freien Handlungen der Menschen eine Vorschrift gegeben wäre, ohne daß damit zur Bestimmung ihres Willens die Androhung von etwas Gutem oder Üblem verbunden wäre, so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch voraussetzen, daß damit eine Belohnung oder Bestrafung zusammenhänge. Umsonst würde ein intelligentes Wesen für die Handlungen eines anderen eine Vorschrift geben, wenn es nicht in seiner Macht stände, die Befolgung derselben zu belohnen und die Abweichung von ihr zu bestrafen durch ein Gut oder ein Übel, die nicht die natürlichen Produkte und Folgen der Handlung selbst sind. Denn solche, die eine natürliche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit wären, würden ohne ein Gesetz von selbst wirksam werden. Dies ist, wenn ich mich nicht irre, die wahre Natur jedes eigentlich so genannten Gesetzes.

§ 7. Gesetze. — Die Gesetze, denen die Menschen ihre Handlungen gewöhnlich unterordnen, um über ihre Rechtmäßigkeit oder Abweichung vom Rechten zu urtheilen, scheinen mir folgende drei zu sein: 1. das göttliche Gesetz, 2. das bürgerliche Gesetz, 3. das Gesetz der öffentlichen Meinung oder des Rufes, wenn ich es so nennen darf. Nach der Berücksichtigung des ersten dieser Gesetze wird entschieden, ob die Handlungen sündhaft oder pflichtmäßig, nach der des zweiten, ob sie strafbar oder schuldlos, und nach der des dritten, ob sie tugend- oder lasterhaft sind.

§ 8. Das göttliche Gesetz dient als Maßstab für Sünde und Pflicht. — I. Das göttliche Gesetz, worunter ich dasjenige verstehe, welches Gott den Handlungen der Menschen vorgeschrieben hat, mag es ihnen durch das natürliche Licht oder durch die Stimme der Offenbarung verflündet sein. Daß Gott ein Gesetz gegeben hat, wonach die Menschen sich richten sollen, wird, denke ich, niemand roh genug sein zu leugnen. Er hat das Recht dazu, wir sind seine Geschöpfe, er hat Güte und Weisheit, um unsere Handlungen auf das Beste hinzulenken, und er hat die Macht,

durch Lohn und Strafe von unendlicher Schwere und Dauer in einem anderen Leben Gehorsam zu erzwingen, denn niemand kann uns seiner Hand entziehen. Dies ist der einzig wahre Probestein moralischer Gerechtigkeit, und indem sie ihre Handlungen mit diesem Gesetz vergleichen, urtheilen die Menschen darüber, was daran hauptsächlich moralisch gut oder böse ist, nämlich ob sie als Pflichterfüllung oder Sünde ihnen wahrscheinlich Glück oder Elend aus der Hand des Allmächtigen verschaffen werden.

§ 9. Das bürgerliche Gesetz dient als Maßstab für Verbrechen und Schuldlosigkeit. — II. Das bürgerliche Gesetz — die vom Staate den Handlungen seiner Angehörigen vorgeschriebene Regel — ist eine andere Norm, worauf die Menschen ihre Handlungen beziehen, um zu beurteilen, ob sie strafbar sind oder nicht. Dieses Gesetz wird von niemandem übersehen, da die Belohnungen und Strafen, die seine Befolgung erzwingen sollen, gleich bei der Hand sind, und der Macht, die das Gesetz erlassen hat, entsprechen, nämlich der Staatsgewalt, deren Aufgabe darin besteht, Leben, Freiheit und Besitz derjenigen zu beschützen, die ihrem Gesetze gemäß leben, und die dem Ungehorsamen dessen Leben, Freiheit oder Güter zu entziehen vermag, worin die Bestrafung der Verstöße gegen dieses Gesetz besteht.

§ 10. Das philosophische Gesetz dient als Maßstab für Tugend und Laster. — III. Das Gesetz der öffentlichen Meinung oder des Rufes. Tugend und Laster sind Namen, die überall Handlungen bezeichnen sollen und vermeintlich bezeichnen, die ihrer eigenen Natur nach recht oder unrecht sind, und insofern sie wirklich dafür gebraucht werden, ebensoweit fallen sie mit dem obenwähnten göttlichen Gesetz zusammen. Gleichwohl aber ist, was auch behauptet werden mag, soviel ersichtlich, daß die Namen Tugend und Laster in den einzelnen Beispielen ihrer Anwendung durch die verschiedenen Nationen und menschlichen Gesellschaften in der Welt hindurch beständig nur solchen Handlungen beigelegt werden, wie in jedem Lande und in jeder Gesellschaft in gutem Rufe oder in Mißachtung stehen. Auch darf es nicht befremden, daß die Menschen überall den Namen der

Tugend solchen Handlungen geben, die unter ihnen für lobenswerth gelten, und das, was sie für tadelnswert halten, Laster nennen, weil sie sich sonst selbst verurtheilen würden, wenn sie irgend etwas für recht hielten, dem sie keine Empfehlung zu theil werden, und etwas für unrecht, was sie ohne Tadel hingehen ließen. Das Maß dessen, was allerorten Tugend und Laster genannt und dafür gehalten wird, ist somit diese Billigung oder Mißbilligung, Lob oder Tadel, die sich nach einem geheimen und stillschweigenden Übereinkommen in den verschiedenen menschlichen Gesellschaften, Klassen und Vereinen der Welt etablieren, wodurch allerhand Handlungen dem Urtheil, den Grundsätzen oder der Mode jedes Ortes entsprechend Gunst oder Ungunst zu theil wird. Denn, wenn gleich die Menschen bei ihrer Vereinigung zu Staatsgesellschaften die Verfügung über ihre ganze Gewalt an die öffentliche Behörde abgetreten haben, so daß sie dieselbe gegen irgend welche Mitbürger nicht weiter anwenden dürfen, als das Landesgesetz erlaubt, so ist ihnen doch die Macht verblieben, über die Handlungen derer, unter denen sie leben und mit denen sie verkehren, gut oder schlecht zu denken, sie zu billigen oder zu mißbilligen; und durch diesen Beifall oder dieses Mißfallen setzen sie untereinander fest, was Tugend und was Laster heißen soll.

§ 11. Daß dies der gewöhnliche Maßstab für Tugend und Laster ist, wird jedem einleuchten, der erwägt, daß zwar in einem Lande eben das für ein Laster gilt, was in einem anderen zur Tugend — oder wenigstens nicht zum Laster — gerechnet wird, daß jedoch überall Tugend und Lob, Laster und Tadel einander zugesellt sind. Die Tugend gilt überall für lobenswerth, und nur das wird Tugend genannt, dem öffentliche Achtung gezollt wird. Tugend und Lob sind so enge miteinander verknüpft, daß sie oft mit demselben Namen bezeichnet werden. „Sunt sua praemia laudi,“ sagt Virgil und ebenso Cicero: „Nihil habet natura praestantius quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus,“ was -- wie er uns sagt -- lauter Namen für dieselbe Sache sind. Das ist die Sprache der heidnischen Philosophen, die wohl wußten, worin ihre Begriffe von

Tugend und Laster bestanden, und wenn es auch vielleicht wegen der Verschiedenheiten in der Gemüthsart, der Erziehung, den Sitten, Grundsätzen oder Interessen verschiedener Menschenklassen vorkommen mochte, daß, was an einem Orte für lobenswert galt, an einem anderen dem Tadel nicht entging, und so in verschiedenen Gesellschaften Tugenden und Laster ihre Namen vertauschten, so behielten sie dieselben doch der Hauptsache nach meistens an allen Orten; denn da nichts natürlicher sein kann, als durch Hochschätzung und gute Nachrede das zu ermutigen, worin jedermann für sich Vorteil findet, und das Gegentheil zu tadeln und einzuschüchtern, so ist es nicht zu verwundern, daß Hochschätzung und Mißachtung, Tugend und Laster in großem Maße überall der unwandelbaren Norm von Recht und Unrecht entsprechen, die das Gesetz Gottes aufgestellt hat, indem es nichts giebt, was so direkt und sichtbar das allgemeine Beste der Menschheit in dieser Welt sichert und fördert, als der Gehorsam gegen die Gesetze, die er ihnen vorgeschrieben hat, und nichts, was so viel Unheil und Verwirrung erzeugt, als deren Vernachlässigung. Und deshalb konnten die Menschen, ohne Sinn und Verstand und ihr eigenes Interesse, dem sie doch so treu und fest anhängen, ganz zu verleugnen, nicht allgemein irre gehen, indem sie Lob und Tadel der Seite zuwandten, die sie nicht wirklich verdiente. Ja sogar die, deren Handlungsweise anders beschaffen war, unterließen nicht, ihre Billigung richtig zu erteilen, da wenige in dem Maße verdorben waren, daß sie die Fehltritte, deren sie sich selbst schuldig machten, nicht wenigstens an anderen verurteilt hätten; weshalb selbst inmitten einer Sittenverderbnis die wahren Schranken des natürlichen Gesetzes, die zur Richtschnur für Tugend und Laster dienen sollten, ziemlich gut erhalten wurden.*) So daß selbst die Ermahnungen inspirierter Lehrer keinen Anstand genommen haben sich auf die öffentliche Meinung zu berufen: „was lieblich, was wohlberufen ist, wenn es eine Tugend, wenn es ein Lob giebt 2c.“ (Phil. 4, 8).

*) Statt preferred ließ preserved.

§ 12. Seine Zwangsmittel sind Lob und Tadel. — Wenn etwa jemand meinen sollte, daß ich meinen eigenen Begriff eines Gesetzes vergessen habe, indem ich das Gesetz, wonach die Menschen über Tugend und Laster urtheilen, in nichts anderem bestehen lasse als in der Übereinstimmung von Privatleuten, die nicht die zur Erlassung eines Gesetzes erforderliche Autorität haben, und denen namentlich das fehlt, was für ein Gesetz so notwendig und wesentlich ist, nämlich die Macht, dessen Befolgung zu erzwingen: so glaube ich erwidern zu dürfen, daß, wer sich vorstellt, Lob und Tadel seien keine starken Motive für die Menschen, sich den Meinungen und Regeln derer anzubequemen, mit denen sie umgehen, der in der menschlichen Natur und Geschichte wenig bewandert zu sein scheint; denn wir finden, daß die Menschen größtentheils, wenn nicht allein, sich durch dieses Gesetz der Landessitte leiten lassen, und falls sie nur das thun, was sie in gutem Ruf bei ihrer Gesellschaft erhält, sich wenig um die Gesetze Gottes oder der Staatsbehörde kümmern. Manche, ja vielleicht die meisten Menschen denken selten ernstlich an die Strafen, die auf den Bruch der göttlichen Gesetze stehen, und unter denen, die daran denken, trösten sich viele, während sie das Gesetz brechen, mit Gedanken an eine künftige Veröhnung und ein Wiedergutmachen solcher Übertretungen. Und was die nach den Staatsgesetzen verwirkten Strafen anbetrifft, so schmeicheln sie sich häufig mit der Hoffnung auf Straflosigkeit. Niemand aber entgeht der Strafe ihres Tadels und Mißfallens, wer gegen die Sitte und die Meinung der Gesellschaft verstößt, der er angehört und sich empfehlen möchte. Auch giebt es unter zehntausend nicht einen, der steif und unempfindlich genug wäre, um unter einer beständigen Mißbilligung und Verurteilung von seiten seiner eigenen Genossenschaft den Kopf oben zu halten. Der müßte von einer seltsamen und außerordentlichen Gemüthsart sein, wer sich dabei beruhigen könnte, mit seiner eigenen ihm eigentümlichen Gesellschaft in einem Verhältnis beständiger Unehre und Mißachtung zu leben. Die Einsamkeit haben viele Leute gesucht und sich mit ihr befreundet, aber niemand, der noch einen

Nest menschlichen Denkens und Fühlens in sich trägt, kann unter einer beständigen Abneigung und üblen Meinung seiner Verwandten und Bekannten in Gesellschaft leben. Dies ist eine zu schwere Last, als daß ein Mensch sie tragen könnte, und der müßte aus unvereinbaren Widersprüchen zusammengesetzt sein, wer an der Gesellschaft Vergnügen finden, und doch gegen Verachtung und Unehre seitens seiner Gefährten unempfindlich sein könnte.

§ 13. Diese drei Gesetze sind die Norm für das moralisch Gute und Böse. — Diese drei also: 1. das göttliche Gesetz, 2. das Staatsgesetz, 3. das Gesetz der Sitte oder das Urtheil der Privatpersonen sind es, womit die Menschen wechselseitig ihre Handlungen vergleichen, und aus deren Übereinstimmung mit einem von diesen Gesetzen entnehmen sie ihr Maß, wenn sie über deren moralischen Wert urtheilen, und ihre Handlungen gut oder schlecht nennen wollen.

§ 14. Moralität ist das Verhältniß der Handlungen zu diesen Normen. — Mag die Norm, womit wir, wie mit einem Probestein, unsere willkürlichen Handlungen in Berührung bringen, um sie daran zu prüfen, ihre Güte zu untersuchen, und sie demgemäß zu benennen, was gleichsam das Wertzeichen ist, das wir ihnen ausprägen; — mag, sage ich, diese Norm von der Landessitte oder dem Willen eines Gesetzgebers hergenommen sein, jedenfalls ist der Geist leicht imstande, das Verhältniß zu beobachten, worin irgend eine Handlung dazu steht, und zu beurtheilen, ob die Handlung mit der Norm übereinstimmt oder nicht, und gewinnt so eine Kenntniß von dem moralisch Guten und Bösen, was entweder in der Übereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung einer Handlung mit jener Norm besteht, und deshalb oft moralische Rechtmäßigkeit genannt wird. Da diese Norm nichts weiter ist als eine Zusammenfassung verschiedener einfachen Ideen, so besteht die Übereinstimmung mit ihr nur in einer solchen Anordnung der Handlung, daß die ihr angehörigen einfachen Ideen den vom Gesetz verlangten entsprechen. Und so sehen wir, wie moralische Dinge und Begriffe auf unsere aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnenen ein-

einfachen Ideen sich gründen und hinauslaufen. Laßt uns z. B. die zusammengesetzte Idee betrachten, die wir mit dem Worte „Mord“ bezeichnen, dann werden wir finden, wenn wir sie zergliedert und ihre einzelnen Bestandteile geprüft haben, daß diese eine Sammlung einfacher aus der Selbstbeobachtung oder Sinneswahrnehmung herrührender Ideen ausmachen; nämlich: 1. aus der Reflexion auf unsere eigenen Geistesenthätigkeiten haben wir die Ideen des Wollens, Überlegens, des Vorsatzes, der Bosheit oder des Übelwollens gegen andere, und ebenso des Lebens oder des Bewußtseins und der Selbstbewegung; 2. aus der Sinneswahrnehmung haben wir die Sammlung der einfachen sinnlichen Ideen, die sich in einem Menschen finden lassen, und von einer Handlung, wodurch wir dem Bewußtsein und der Bewegung im Menschen ein Ende machen; und alle diese einfachen Ideen sind in dem Worte „Mord“ zusammengefaßt. Wenn ich finde, daß diese Sammlung einfacher Ideen mit dem, was in meinem Geburtslande hochgeschätzt wird, übereinstimmt oder nicht, und von den meisten Menschen dort für lobens- oder tadelnswert gehalten wird, so nenne ich die Handlung tugend- oder lasterhaft; — wenn ich den Willen eines höchsten unsichtbaren Gesetzgebers mir zur Richtschnur nehme, dann nenne ich die Handlung, je nachdem ich sie mir als von Gott befohlen oder verboten vorstelle, gut oder böse, Sünde oder Pflicht; — und wenn ich sie mit dem bürgerlichen Gesetz vergleiche, der von der gesetzgebenden Gewalt des Landes erlassenen Vorschrift, dann nenne ich sie gesetzmäßig oder gesetzwidrig, ein Verbrechen oder keines. Woher wir also die Norm für moralische Handlungen auch nehmen, oder nach welchem Muster wir in unserem Sinne die Ideen von Tugend und Laster auch bilden mögen, immer bestehen sie nur, und sind nur hergestellt aus Sammlungen einfacher Ideen, die wir ursprünglich aus der Sinneswahrnehmung oder Selbstbeobachtung gewonnen haben, und ihre Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit besteht in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem durch irgend ein Gesetz vorgeschriebenen Muster.

§ 15. Um von moralischen Handlungen einen richtigen Begriff zu erhalten, müssen wir sie unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten: 1. so wie sie an und für sich selbst beschaffen sind, indem jede aus einer gewissen Sammlung von einfachen Ideen besteht. So bezeichnen Trunkenheit oder Lügen diese oder jene Sammlung einfacher Ideen, die ich gemischte Modi nenne, und in diesem Sinne sind sie ebensowohl positive, absolute Ideen wie das Trinken eines Pferdes oder das Sprechen eines Papageis. 2. werden unsere Handlungen als gut, schlecht oder indifferent betrachtet, und in dieser Hinsicht sind sie relativ, weil es ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit einer gewissen Norm ist, die sie zu vorschriftsmäßigen oder vorschriftswidrigen, zu guten oder schlechten macht; mithin fallen sie unter den Begriff der Relation, insofern sie mit einer Norm verglichen und danach benannt werden. So werden die Herausforderung eines Mannes und das Gefecht mit ihm, insofern sie ein gewisser positiver Modus, oder eine eigentümliche Handlungsweise sind, die sich durch eigentümliche Ideen von allen anderen unterscheidet, ein Duell genannt, was mit Beziehung auf das göttliche Gesetz betrachtet, den Namen Sünde verdient, mit Beziehung auf das Gesetz der Sitte in manchen Ländern den Namen Tapferkeit und Tugend, und mit Beziehung auf das bürgerliche Gesetz mancher Regierungen den Namen Kapitalverbrechen. In diesem Falle, wenn der positive Modus einen Namen hat, und einen anderen, insofern er zu dem Gesetze in Beziehung steht, läßt sich der Unterschied ebensoleicht bemerken, wie bei Substanzen, wo ein Name, z. B. Mensch, zur Bezeichnung des Gegenstandes gebraucht wird, und ein anderer, z. B. Vater, zur Bezeichnung der Relation.

§ 16. Die Benennungen der Handlungen führen uns oft irre. — Weil aber die positive Idee der Handlung und deren moralische Relation sehr häufig unter einem Namen zusammengefaßt werden, und dasselbe Wort zum Ausdruck von beidem dient, des Modus oder der Handlung und deren moralischer Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit: deshalb wird auf die Re-

lation als solche wenig geachtet, und häufig zwischen der positiven Idee der Handlung und dem Verhältniß derselben zu einer Vorschrift kein Unterschied gemacht; und durch diese Vermischung zweier verschiedenen Betrachtungsweisen unter einem Ausdruck werden die, welche sich zu leicht durch den Wortlaut bestimmen lassen und geneigt sind, die Namen für Dinge anzusehen, oft bei ihrem Urtheil über Handlungen irre geleitet. So wird das Wegnehmen dessen, was einem anderen gehört, ohne Wissen oder Erlaubnis des Eigentümers eigentlich Diebstahl genannt; weil aber dieser Name gewöhnlich so verstanden wird, daß er auch die moralische Verwerflichkeit der Handlung bezeichnet und deren Gesetzwidrigkeit andeutet, so sind die Menschen geneigt, alles, was sie Diebstahl nennen hören, als eine schlechte, der Norm des Rechtes widersprechende Handlung zu verurtheilen. Gleichwohl ist das heimliche Wegnehmen des Schwertes eines Wahnsinnigen, damit dieser kein Unheil anrichte, wenn es auch zutreffenderweise Diebstahl genannt werden kann, insofern das der Name solch eines gemischten Modus ist, doch, mit dem göttlichen Gesetze verglichen und nach seinem Verhältniß zu dieser höchsten Norm beurteilt, keine Sünde oder Übertretung, obgleich der Name Diebstahl dies gewöhnlich zu verstehen giebt.

§ 17. Die Relationen sind zahllos. -- So viel über das Verhältniß der menschlichen Handlungen zu einem Gesetz, welches ich deshalb moralische Relation nenne.

Alle Arten von Relationen durchzugehen, würde einen ganzen Band füllen, deshalb möge man nicht erwarten, daß ich hier ihrer aller gedenken solle. Für unsern gegenwärtigen Zweck genügt es, an diesen zu zeigen, welche Ideen wir von der zusammenfassenden Betrachtung haben, die Relation heißt, die so mannigfach ist, und so viele Veranlassungen hat (ebensoviele, wie es zur Vergleichung der Dinge miteinander giebt), daß es nicht leicht ist, sie auf Regeln zurückzuführen, oder unter passende Rubriken zu bringen. Die von mir erwähnten gehören, denke ich, zu den bedeutendsten, und können uns zeigen, woher wir unsere Ideen von Relationen gewinnen, und worauf diese beruhen. Be-

vor ich jedoch dieses Thema verlasse, möge es mir gestattet sein, aus dem Gesagten noch folgende Bemerkungen abzuleiten.

§ 18. Alle Relationen laufen auf einfache Ideen hinaus. — I. Es ist einleuchtend, daß jede Relation auf unsere aus der Sinneswahrnehmung oder der Selbstbeobachtung gewonnenen einfachen Ideen hinausläuft, und sich letzten Endes auf solche stützt; so daß alles, was wir selbst in Gedanken haben (falls wir an etwas denken, oder irgend eine Meinung hegen), oder anderen zu verstehen geben wollen, wenn wir Wörter, die Relationen bedeuten, gebrauchen, nichts ist als gewisse einfache Ideen oder Sammlungen solcher in Vergleichung miteinander. Bei der als die proportionale bezeichneten Art ist dies so offenbar, daß nichts deutlicher sein kann; denn, wenn jemand sagt: „Honig ist süßer als Wachs“, so ist klar, daß seine Gedanken bei dieser Vergleichung auf die einfache Idee „Süßigkeit“ hinauslaufen; und dasselbe gilt von allen übrigen, wenn auch, falls sie zusammengesetzt oder wiederholt zusammengesetzt sind, die einfachen Ideen, woraus sie bestehen, vielleicht selten beachtet werden; z. B. wenn das Wort „Vater“ ausgesprochen wird, so ist 1. die mit dem Worte „Mensch“ bezeichnete, eigenthümliche Art oder kollektive Idee gemeint; 2. die einfachen sinnlichen Ideen, die mit dem Worte „Erzeugung“, und 3. deren Wirkungen und alle einfachen Ideen, die mit dem Worte „Kind“ bezeichnet werden. Ebenso erfordert das Wort „Freund“, worunter jemand verstanden wird, der einen anderen lieb hat und ihm gerne Gutes erweist, zur Erfüllung seines Sinnes alle folgenden Ideen: 1. alle unter dem Worte „Mensch“ oder „intelligentes Wesen“ befaßten einfachen Ideen, 2. die Idee der Liebe, 3. die Idee der Bereitwilligkeit oder Geneigtheit, 4. die Idee der Handlung, d. i. irgend einer Art von Gedanken oder Bewegung, 5. die Idee des Guten, womit alles, was das Glück eines Menschen befördern kann, bezeichnet wird, und die bei näherer Prüfung schließlich auf einzelne einfache Ideen hinausläuft, wovon das Wort „gut“ im allgemeinen irgend eine bedeutet, während es, von allen einfachen Ideen völlig abgesondert, gar keinen Sinn hat. Und so laufen auch alle

moralischen Ausdrücke, wenn auch vielleicht in entfernterer Weise auf eine Sammlung einfacher Ideen hinaus, indem die unmittelbare Bedeutung relativer Wörter sehr häufig in anderen als bekannt vorausgesetzten Relationen besteht, die, wenn man von der einen auf die andere zurückgeht, immer bei einfachen Ideen ihr Ende finden.

§ 19. Wir haben gewöhnlich von der Relation einen ebenso klaren (oder einen klareren) Begriff wie von ihrer Grundlage. — II. Bei den Relationen haben wir meistens, wenn nicht immer, einen ebenso klaren Begriff von der Relation wie von den einfachen Ideen, worauf sie sich gründet, weil Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, wovon die Relation abhängt, Dinge sind, von denen wir gewöhnlich so klare Ideen wie von irgend etwas sonst haben, indem wir überhaupt nichts bestimmt erkennen könnten, ohne einfache Ideen und deren Grade voneinander zu unterscheiden. Denn, wenn ich eine klare Idee von Süßigkeit, Licht oder Ausdehnung habe, so habe ich sie auch von einem gleichen größeren oder kleineren Maße derselben; wenn ich weiß, was es für einen Mann bedeutet, von einem Weibe, nämlich Sempronia, geboren zu sein, so weiß ich auch, was es für einen anderen Mann heißt, von demselben Weibe Sempronia geboren zu sein, und habe damit einen ebenso klaren Begriff von Brüdern wie von dem Geborenwerden und vielleicht einen klareren. Denn, wenn ich glaubte, daß Sempronia den Titus im Petersilienbeet ausgegraben habe (wie man den Kindern zu sagen pflegt), und dadurch seine Mutter geworden sei, und daß sie hernach gleichermäßen den Cajus im Petersilienbeet ausgegraben habe, so würde ich von dem brüderlichen Verhältnis unter ihnen einen ebenso klaren Begriff haben, als wenn ich die ganze Geschicklichkeit einer Hebamme besäße, indem ich auf mein Wissen davon, daß dasselbe Weib als Mutter gleichermäßen zu ihren Geburten beigetragen habe (wenn ich auch die Art und Weise, wie das geschehen, nicht kannte, oder eine irrige Vorstellung davon hätte), und daß dieser Umstand ihrer Geburt, er bestehe übrigens, worin er wolle, für beide derselbe sei, die Relation begründet habe. Ihre

Vergleichung mit Bezug auf ihre Abstammung von derselben Person genügt also ohne Kenntniss der näheren Umstände dieser Abstammung, um mein Wissen davon zu begründen, ob sie in dem Verhältnis von Brüdern zu einander stehen oder nicht. Wenn aber auch die Ideen einzelner Relationen in dem Geiste derer, die sie gehörig ins Auge fassen wollen, ebenso klar und deutlich sein können wie die von gemischten Modi, und bestimmter als die von Substanzen, so sind doch die Namen von Relationen häufig von ebenso zweifelhafter und unsicherer Bedeutung, wie die von Substanzen oder gemischten Modi, und weit mehr als die von einfachen Ideen, weil relative Wörter die Zeichen einer nur durch das menschliche Denken vollzogenen und nur als Idee in den menschlichen Köpfen existierenden Vergleichung sind, und die Menschen sie deshalb häufig auf verschiedene Vergleichen von Dingen anwenden, wie es der Vorstellungsweise eines jeden entspricht, die nicht immer mit der Vorstellungsweise anderer, die denselben Namen gebrauchen, übereinstimmt.

§ 20. Die Erkenntnis der Relation bleibt dieselbe, mag die Vorschrift, womit eine Handlung verglichen wird, wahr oder falsch sein. — III. Bei den von mir so genannten moralischen Relationen erlange ich durch Vergleichung der Handlung mit der Vorschrift eine richtige Kenntniss der Relation, mag die Vorschrift wahr oder falsch sein. Denn, wenn ich etwas mit einer Elle messe, so erfahre ich, ob das gemessene Ding länger oder kürzer ist als die vermeintliche Elle, wenn auch vielleicht die von mir gebrauchte nicht genau dem Normalmaße entsprechen mag, was in der That eine andere Frage ist. Denn, wenn auch die Vorschrift unrichtig ist, und ich mich dabei in einem Irrtum befinde, so erkenne ich die Relation doch aus der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zwischen ihr und dem mit ihr*) Vergleichenen. Wenn ich eine falsche Vorschrift als maßgebend betrachte, so werde ich zwar insofgedessen über den moralischen Charakter der Handlung falsch urtheilen, weil ich sie nicht an der wah-

*) Statt which I compare with, lies: which I compare it with.

ren Norm geprüft habe, aber über das Verhältniß, worin die Handlung zu der Vorschrift steht, womit ich sie vergleiche, d. h. über ihre Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung damit, täusche ich mich nicht.

Neunundzwanzigstes Kapitel.

über klare und dunkle, deutliche und verworrene Ideen.

§ 1. Von den Ideen sind einige klar und deutlich, andere dunkel und verworren. — Nachdem ich den Ursprung unserer Ideen gezeigt, über ihre verschiedenen Arten einen Überblick genommen, den Unterschied zwischen den einfachen und den zusammengesetzten betrachtet und bemerkt habe, wie die zusammengesetzten in Modi, Substanzen und Relationen zerfallen, was alles — meine ich — notwendig von jemandem gethan werden muß, der sich gründlich damit bekannt machen will, wie der Geist bei seiner Auffassung und Erkenntnis der Dinge vorgeht, wird man vielleicht denken, daß ich lange genug bei der Prüfung der Ideen verweilt habe. Gleichwohl muß ich um die Erlaubnis bitten, noch einige weitere Betrachtungen über dieselben darzubieten. Die erste ist, daß einige klar und andere dunkel, einige deutlich und andere verworren sind.

§ 2. Erläuterung des Unterschiedes von klar und dunkel mit Hilfe des Gesichtssinnes. — Da die geistige Wahrnehmung sich amfüglichsten durch Wörter ausdrücken läßt, die sich auf den Gesichtssinn beziehen, so werden wir am besten verstehen, was unter Klarheit und Dunkelheit unserer Ideen gemeint ist, wenn wir darauf reflektieren, was wir an Gegenständen des Gesichtssinnes klar und dunkel nennen. Da das Licht uns sichtbare Gegenstände offenbar macht, so bezeichnen wir als dunkel das, was nicht Licht genug empfängt, um uns die an ihm wahrnehmbaren und bei besserer Beleuchtung zu unterscheidenden Umrisse und Farben bis ins kleinste hinein offenbar werden zu lassen. Ebenso sind unsere einfachen Ideen klar, wenn sie solcher Art sind, wie die Objekte selbst, von denen sie herrühren, bei

guter Beschaffenheit unserer Sinnes- oder Wahrnehmungsorgane sie liefern oder liefern können. Solange das Gedächtnis sie ebenso festhält, und dem Geiste jedesmal, wenn dieser Gelegenheit zu ihrer Betrachtung findet, vergegenwärtigen kann, sind sie klare Ideen. Soweit ihnen entweder von der ursprünglichen Genauigkeit irgend etwas fehlt, oder sie von ihrer ersten Frische etwas verloren haben und gleichsam mit der Zeit verblaßt oder unrein geworden sind, soweit sind sie dunkel. Da komplexe Ideen aus einfachen gebildet werden, so sind sie klar, wenn die in ihrer Zusammensetzung begriffenen Ideen klar sind, und die Anzahl und Ordnung der einfachen zu einer komplexen gehörigen Ideen bestimmt und sicher ist.

§ 3. Ursachen der Dunkelheit. — Die Ursachen der Dunkelheit scheinen bei einfachen Ideen entweder Stumpfheit der Organe, oder Schwäche und Flüchtigkeit der von den Objekten gemachten Eindrücke, oder aber eine Schwäche des Gedächtnisses zu sein, das sie nicht so, wie sie empfangen wurden, festhalten kann. Denn, — um nochmals auf sichtbare Objekte zurückzukommen, damit sie uns diesen Gegenstand zu begreifen helfen, — wenn die Wahrnehmungsorgane oder Vermögen wie von der Kälte allzu hart gewordenes Wachs den Eindruck des Siegels bei gewöhnlicher Stärke des Druckes nicht annehmen wollen,*) oder wie Wachs bei zu großer Erweichung ihn ungeachtet des richtigen Druckes nicht behalten,*) oder aber wenn das Wachs zwar die geeignete Temperatur hat, das Siegel jedoch nicht mit hinlänglicher Kraft gehandhabt wird um einen deutlichen Eindruck hervorzubringen: in jedem dieser Fälle wird der von dem Siegel hinterlassene Eindruck dunkel sein. Ich denke es bedarf keiner Anwendung dieses Bildes um es klar zu machen.

§ 4. Was deutlich und verworren heißt. — Wie die Idee klar ist, wovon der Geist eine so vollständige und augen-

*) Die Konstruktion des Satzes ist mangelhaft, indem die Verba: will not receive und will not hold grammatisch mit den Substantiven the organs or faculties of perception verbunden werden müssen, während sie dem Sinne nach zu wax gehören.

scheinliche Wahrnehmung hat, wie er von einem äußeren Object empfängt, was auf ein wohlbeschaffenes Organ gehörig einwirkt, so ist die Idee deutlich, deren Unterschied von allen anderen der Geist wahrnimmt, und verworren ist eine solche Idee, die sich nicht genügend von einer anderen unterscheiden läßt, von der sie doch verschieden sein sollte.

§ 5. Ein Einwurf. — Wenn nur eine solche Idee verworren ist, die sich nicht genügend von einer anderen unterscheiden läßt, von der sie verschieden sein sollte, dann wird es schwer halten, — mag vielleicht jemand sagen, — irgendwo eine verworrene Idee aufzufinden. Denn eine Idee möge beschaffen sein, wie sie wolle, so kann sie doch nicht anders sein, als wie der Geist sie aufgefaßt hat, und eben diese Auffassung unterscheidet sie hinlänglich von allen anderen Ideen, die nicht andere, d. h. verschiedene, sein können, ohne als solche erkannt zu sein. Keine Idee kann also von einer anderen, von der sie verschieden sein sollte, ununterscheidbar sein, es sei denn, man wolle, daß sie sich von sich selber unterscheiden solle; denn von allen andern ist sie augenscheinlich verschieden.

§ 6. Verworren sind die Ideen mit Rücksicht auf ihre Namen. — Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, und uns zum richtigen Verständniß dessen zu verhelfen, was die Verwirrung verursacht, die den Ideen irgendwann zur Last gelegt werden kann, müssen wir erwägen, daß Dinge, die unter verschiedenen Namen aufgeführt werden, für hinlänglich verschieden gelten, um unterschieden zu werden, so daß jede Art mit ihrem besonderen Namen bezeichnet und bei jeder Gelegenheit besonders erörtert werden mag; und nichts ist einleuchtender, als daß von dem größten Theile verschiedener Namen angenommen wird, er bedeute verschiedene Dinge. Da nun jede unserer Ideen augenscheinlich mit sich selber identisch, und von allen anderen Ideen außer ihr selbst verschieden ist, so liegt die Ursache, die sie verworren macht, darin, wenn sie noch durch einen anderen Namen als den für sie gebrauchten ebenjogut bezeichnet werden kann, indem der Unterschied, der die (diesen beiden verschiedenen Namen unterzuordnen-

den) Dinge auseinander hält, und einige von ihnen eher dem einen, andere eher dem anderen dieser Namen zuweist, beiseite gelassen wird, und so die Unterscheidung ganz verloren geht, die durch diese verschiedenen Namen aufrecht erhalten werden sollte.

§ 7. Die Fehler, wodurch Verwirrung entsteht. — Die Fehler, die gewöhnlich den Anlaß zu dieser Verwirrung geben, sind, wie ich glaube, hauptsächlich folgende:

I. Die Bildung von zusammengesetzten Ideen aus zu wenig einfachen. — Erstens, wenn eine komplexe Idee (denn die komplexen Ideen sind der Verwirrenheit am meisten ausgesetzt) aus einer zu geringen Anzahl einfacher Ideen und nur aus solchen gebildet ist, die sie mit anderen Dingen gemein hat, wobei die Unterschiede, die ihr einen Anspruch auf einen besonderen Namen geben, ausgelassen werden. Wer z. B. eine Idee hat, die nur aus den einfachen Ideen eines gefleckten Tieres besteht, der hat nur eine verworrene Idee von einem Leoparden, indem sie dadurch von einem Luchs und manchen anderen Arten gefleckter Tiere nicht hinlänglich unterschieden ist. So daß eine solche Idee, obgleich sie den eigentümlichen Namen „Leopard“ führt, von den mit den Namen „Luchs“ oder „Panther“ bezeichneten nicht unterscheidbar ist, und ebensogut unter den Namen „Luchs“ wie unter den Namen „Leopard“ fallen kann. Wie viel die Gewohnheit, Wörter durch allgemeine Ausdrücke zu definieren, dazu beiträgt, die Ideen, die wir vermittlest ihrer bezeichnen wollen, verworren und unbestimmt zu machen, überlasse ich der Erwägung anderer. So viel ist klar, daß verworrene Ideen den Sprachgebrauch unsicher machen, und den Vorteil bestimmter Namen verschwinden lassen. Wenn die Ideen, wofür wir verschiedene Ausdrücke gebrauchen, nicht ihren besonderen Namen entsprechende Unterschiede haben, und mithin durch jene nicht unterschieden werden können, dann sind sie in Wahrheit verworren.

§ 8. II. Oder das unordentliche Zusammenwerfen der einfachen Ideen. — Zweitens, ein anderer Fehler, der unsere Ideen verworren macht, besteht darin, daß die Einzelheiten, die eine Idee ausmachen, wenn sie auch der Anzahl nach genügen,

doch in der Art durcheinander geworfen sind, daß man nicht leicht unterscheiden kann, ob die Idee dem ihr gegebenen Namen eher angehört als irgend einem anderen. Nichts ist besser geeignet, uns diese Verworrenheit begreiflich zu machen, als eine Art von Gemälden, die gewöhnlich als überraschende Kunststücke gezeigt werden, worin die Farben, so wie sie mit dem Pinsel auf die Tafel selbst aufgetragen sind, höchst seltsame und ungewöhnliche Figuren darbieten, und in ihrer Stellung keinerlei Ordnung erkennen lassen. Diese so aus Theilen ohne sichtbare Symmetrie oder Ordnung hergestellte Zeichnung ist an und für sich nicht mehr etwas Verworrenes als das Gemälde eines bewölkten Himmels, was doch niemand für ein verworrenes Bild hält, obgleich darin ebensowenig eine Ordnung der Farben oder Figuren zu finden ist. Worin liegt denn der Grund davon, daß jene als verworren erscheint, wenn der Mangel an Symmetrie dies nicht bewirkt? wie er es offenbar nicht thut, denn eine zweite Zeichnung, die lediglich als Kopie der ersten angefertigt würde, könnte nicht verworren genannt werden. Meine Antwort ist: sie erscheint deshalb als verworren, weil ihr ein Name beigelegt wird, wozu sie ebensowenig erkennbar paßt, wie zu irgend welchem anderen; z. B. wenn gesagt wird, sie sei das Bild eines Menschen oder Cäsars, dann hält jedermann sie mit Recht für verworren, weil aus ihrer Beschaffenheit nicht erkennbar ist, daß sie besser zu dem Namen Mensch oder Cäsar paßt als zu dem Namen Padian oder Pompejus, unter denen man andere Ideen versteht, als die mit Mensch oder Cäsar bezeichneten. Wenn aber ein cylindrischer Spiegel in richtiger Stellung jene unregelmäßigen Striche auf der Tafel in die gehörige Ordnung und ihr richtiges Verhältniß gebracht hat, dann hört die Verwirrung auf, und das Auge sieht sofort, daß sie einen Menschen oder Cäsar darstellen, d. h. daß sie zu diesen Namen passen, und von einem Padian oder Pompejus, d. h. von den mit diesen Namen bezeichneten Ideen, hinlänglich unterscheidbar sind. Gerade ebenso steht es mit unseren Ideen, die gleichsam Bilder von Dingen sind. Keine dieser Zeichnungen des Geistes, wie auch ihre Teile zusammengesetzt sein mögen,

kann verworren genannt werden (denn sie sind deutlich erkennbar so, wie sie sind), bevor sie irgend einem geläufigen Namen untergeordnet wird, dem sie, soweit sich erkennen läßt, nicht mehr angehört wie irgend einem anderen Namen von anerkanntermaßen verschiedener Bedeutung.

§ 9. III. Oder ihre Veränderlichkeit und Unbestimmtheit. — Ein dritter Mangel, der unseren Ideen häufig die Bezeichnung als verworren zuzieht, besteht darin, daß eine von ihnen unsicher und unbestimmt ist. So können wir Leute treffen, die mit dem Gebrauch der gewöhnlichen Wörter ihrer Sprache nicht warten, bis sie deren genaue Bedeutung kennen gelernt haben, und die Idee, wofür sie diesen oder jenen Ausdruck anwenden, fast so oft wechseln, wie sie ihn benutzen. Wer dies jedesmal, wenn er an eins von beiden denkt, aus Ungewißheit darüber thut, was er aus seiner Idee von Kirche oder Götzendienst weglassen oder darin einschließen soll, und nicht an irgend einer genauen Kombination von dazu gehörigen Ideen beständig festhält, von dem sagt man, daß er eine verworrene Idee vom Götzendienst oder von der Kirche habe; obgleich dies noch aus demselben Grunde geschieht, wie in dem vorigen Falle, nämlich weil eine veränderliche Idee (wenn wir sie als eine Idee gelten lassen wollen) nicht einem Namen mehr angehören kann, als einem anderen, und so die Bestimmtheit einbüßt, zu deren Bezeichnung unterschiedene Namen dienen.

§ 10. Ohne Bezug auf Namen lassen sich verworrene Ideen kaum denken. — Aus dem Gesagten läßt sich erkennen, wie sehr Namen, die für beständige Zeichen von Dingen gelten, und durch ihren Unterschied an sich verschiedene Dinge vorstellen und auseinanderhalten sollen, durch eine verborgene und unmerkliche Beziehung, worin der Geist seine Ideen zu ihnen setzt, Gelegenheit dazu bieten, Ideen für deutlich oder verworren zu erklären. Dies wird vielleicht vollständiger verstanden werden, nachdem das, was ich im dritten Buche über die Wörter sagen werde, gelesen und erwogen sein wird. Ohne Beachtung solcher einer Beziehung von Ideen auf verschiedene Namen als Zeichen

verschiedener Dinge, wird es jedoch schwer sein zu sagen, was eine verworrene Idee ist. Und deshalb ist, wenn jemand eine Art von Dingen oder ein einzelnes von allen anderen verschiedenes Ding durch irgend einen Namen bezeichnet, die komplexe Idee, die er mit diesem Namen verbindet, um so deutlicher, je mehr die Ideen, woraus sie gebildet wird, ins einzelne gehen, und je größer und bestimmter deren Anzahl und Ordnung ist. Denn, je mehr sie von diesen enthält, um so mehr wahrnehmbare Unterschiede hat sie auch, wodurch sie von allen zu anderen Namen gehörigen Ideen, auch den ihr zunächst liegenden, gesondert und getrennt gehalten wird, und das dient zur Verhütung jeder Vermengung mit ihnen.

§ 11. Eine Verwirrung betrifft immer zwei Ideen. — Da die Verwirrung es schwierig macht, zwei Dinge, die getrennt bleiben sollten, auseinander zu halten, so betrifft sie immer zwei Ideen und vorzugsweise solche, die einander sehr nahe stehen. Wenn wir deshalb vermuten, daß eine Idee verworren sei, so müssen wir immer prüfen, mit welcher anderen sie Gefahr läuft vermengt zu werden, oder von welcher sie sich nicht leicht sondern läßt; und als solche wird sich immer eine Idee finden, die zu einem anderen Namen gehört, mithin ein anderes Ding sein sollte, wovon jene jedoch nicht hinlänglich unterschieden ist, indem sie entweder damit identisch oder ein Teil davon ist, oder wenigstens ebenso gut mit diesem Namen belegt werden kann, wie die andere demselben untergeordnet wird, und somit von dieser anderen Idee nicht in dem Maße verschieden ist, wie die verschiedenen Namen andeuten.

§ 12. Die Ursachen der Verwirrung. — Das ist, wie ich meine die den Ideen eigentümliche Verworrenheit, die immer eine verborgene Beziehung auf Namen mit sich führt. Wenigstens ist, wenn es noch eine andere Verworrenheit der Ideen giebt, diese die, wodurch am meisten Unordnung in den Gedanken und Ideen der Menschen entsteht, indem es meistens die unter Namen eingeordneten Ideen sind, worüber die Menschen für sich selber nachdenken, und immer die, worüber sie sich mit anderen

unterreden. Und deshalb bleibt da, wo man glaubt es mit zwei durch verschiedene Namen bezeichneten verschiedenen Ideen zu thun zu haben, diese aber sich nicht ebenfogut unterscheiden lassen wie die Laute, die sie vertreten, eine Verwirrung niemals aus, während überall, wo irgend welche Ideen ebenso unterschieden sind wie die Ideen der beiden Laute, womit sie bezeichnet werden, keine Verwirrung zwischen ihnen entstehen kann. Das Mittel, dieser vorzubeugen, ist, so genau wie möglich in einer komplexen Idee alle Bestandteile gesammelt zu vereinigen, wodurch sie sich von anderen unterscheidet, und auf die in so bestimmter Anzahl und Ordnung vereinigten beständig denselben Namen anzuwenden. Da dies aber weder zu der Bequemlichkeit oder der Eitelkeit der Menschen paßt, noch irgend einem andern Zwecke dient als dem der nackten Wahrheit, die nicht immer als Ziel ins Auge gefaßt wird, so bildet eine solche Genauigkeit eher einen Gegenstand des Wunsches als der Hoffnung. Und weil die schwankende Anwendung von Namen auf unbestimmte, veränderliche und fast überhaupt keine Ideen sowohl zur Verhüllung unserer Unwissenheit wie auch dazu dient, andere in Verlegenheit und Verwirrung zu bringen, was für Gelehrsamkeit und überlegene Einsicht gilt, so ist es kein Wunder, daß die meisten Menschen sich selbst ihrer bedienen, während sie sich darüber beklagen, wenn es von anderen geschieht. Obwohl ich aber glaube, daß kein geringer Teil der in den Begriffen der Menschen bemerkbaren Verwirrung sich durch Sorgfalt und scharfes Denken vermeiden ließe, bin ich doch weit davon entfernt, sie überall für absichtlich zu halten. Manche Ideen sind so verwickelt und aus so vielen Theilen zusammengesetzt, daß das Gedächtnis nicht leicht gerade genau dieselbe Kombination einfacher Ideen unter einem Namen behält, und noch viel weniger sind wir imstande, stets genau zu erraten, für welche komplexe Idee jemand anders einen gewissen Namen zu gebrauchen pflegt. Aus dem ersten dieser Umstände ergiebt sich Verwirrung in dem eigenen innern Denken und Meinen eines Menschen; aus dem letzteren häufige Verwirrung in der Unterredung und Diskussion mit anderen. Da ich jedoch im folgenden Buche

ausführlicher über die Wörter, ihre Mängel und Mißbräuche gehandelt habe, so werde ich hier nicht mehr davon sagen.

§ 13. Zusammengesetzte Ideen können zum Theil deutlich, und zum Theil verworren sein. — Da unsere komplexen Ideen aus Sammlungen und somit einer Mannigfaltigkeit von einfachen gebildet sind, so können sie demgemäß sehr klar und deutlich in einem Theile und sehr dunkel und verworren in einem anderen sein. Jemand, der von einem Chiliaedron oder einem Körper von tausend Seiten spricht, mag von dessen Figur nur eine sehr verworrene Idee haben, obgleich die der (Seiten-) Zahl sehr deutlich ist, so daß er, weil er über den von der Zahl 1000 abhängigen Theil seiner komplexen Idee zu reden und zu demonstrieren vermag, zu dem Glauben geneigt ist, daß er eine deutliche Idee von einem Chiliaeder habe, obwohl er offenbar von dessen Figur keine hinlänglich deutliche Idee hat, um es danach von einem Körper mit nur 999 Seiten zu unterscheiden. Daß dies unbemerkt bleibt, verursacht nicht geringe Irrthümer in den Gedanken der Menschen und Verwirrung in ihren Ideen.

§ 14. Wenn hierauf nicht geachtet wird, so entsteht Verwirrung in unseren Schlußfolgerungen. — Wer von der Figur eines Chiliaeders eine deutliche Idee zu haben glaubt, der möge zur Probe ein anderes Stück desselben gleichförmigen Stoffes — z. B. Gold oder Wachs — von gleicher Größe nehmen und ihm eine Figur von 999 Seiten geben, dann wird er, wie ich nicht bezweifle, imstande sein, diese beiden Ideen durch die Anzahl der Seiten voneinander zu unterscheiden und mit Bezug auf sie deutliche Folgerungen und Beweise aufzustellen, so lange er seine Gedanken und Schlüsse auf den Theil jener Ideen beschränkt, der mit der Seitenzahl gegeben ist, wie z. B. daß die Seiten der einen sich in zwei der Zahl nach gleiche Hälften theilen ließen, die der anderen dagegen nicht. Wenn er sie aber nach ihrer Figur zu unterscheiden versucht, so wird er dabei sofort in Verlegenheit geraten, und, glaube ich, nicht imstande sein, bloß nach den Figuren dieser beiden Stücke Gold in seinem Geiste zwei voneinander unterschiedene Ideen zu gestalten, wie er könnte,

wenn von denselben Stücken Gold das eine in eine kubische, das andere in eine fünffseitige Figur gebracht wären. Bei solchen unvollständigen Ideen sind wir sehr zu Selbsttäuschungen und zu Streit mit anderen geneigt, namentlich wenn sie eigenthümliche und geläufige Namen haben. Denn da wir bezüglich des Theiles der Idee, der uns klar ist, zweifelsfrei sind, und der uns geläufige Name auf die ganze mit Einschluß des unvollkommenen und dunklen Theiles angewandt wird, so sind wir geneigt, ihn für den verworrenen Teil zu gebrauchen, und aus ihm für den dunklen Teil seiner Bedeutung ebenso zuversichtlich Folgerungen abzuleiten, wie wir das aus dem anderen Theile thun.

§ 15. Die Ewigkeit als Beispiel. — Da wir den Namen „Ewigkeit“ häufig im Munde führen, so sind wir geneigt zu denken, daß wir eine positive erschöpfende Idee von ihr haben, was soviel sagen will, als daß es keinen Teil jener Dauer giebt, der nicht deutlich in unserer Idee enthalten wäre. Allerdings mag, wer so denkt, eine klare Idee der Dauer haben; er mag auch eine klare Idee von einer sehr großen Länge der Dauer haben; er mag auch eine klare Idee von der Vergleichung dieser großen Länge mit einer noch größeren haben; da es ihm aber nicht möglich ist, in seine Idee von irgend welcher Dauer, sie möge so groß sein, wie sie wolle, den ganzen Umfang einer Dauer einzuschließen, die er als endlos betrachtet, so ist der Teil seiner Idee, die immer noch jenseits der Grenzen jener langen Dauer liegt, die er sich vorstellt, sehr dunkel und unbestimmt. Und daher kommt es, daß wir bei Erörterungen und Schlußfolgerungen über die Ewigkeit oder sonst etwas Unendliches so leicht grobe Fehler machen und uns in offenbare Absurditäten verwickeln.

§ 16. Die Teilbarkeit der Materie. — Bei der Materie haben wir eine klare Idee von der Kleinheit ihrer Teile nicht weit über die kleinsten hinaus, die für einen unserer Sinne vorkommen, und wenn wir deshalb über die Teilbarkeit der Materie in infinitum reden, so haben wir zwar klare Ideen von Teilung und Teilbarkeit, und haben auch von den durch Teilung aus einem Ganzen gebildeten Theilen klare Ideen, aber wir haben nur

sehr dunkle und verworrene Ideen von Molekülen oder kleinsten Körperchen, die noch weiter geteilt werden sollen, wenn sie durch frühere Teilungen schon auf eine Kleinheit reduziert sind, die weit über die Wahrnehmung irgend eines von unseren Sinnen hinausgeht; somit haben wir klare und deutliche Ideen nur davon, was Teilung im allgemeinen oder in abstracto ist, und von dem Verhältnis eines Ganzen und seiner Teile zu einander, aber von der Größe eines Körpers, der nach einer bestimmten Progression ins Unendliche geteilt sein soll, haben wir, glaube ich, überhaupt keine klare oder deutliche Idee. Denn ich frage, ob jemand, wenn er das kleinste Staubatom nimmt, was er jemals gesehen hat, die Idee des hunderttausendsten und des millionsten Teiles desselben voneinander unterscheiden kann (abgesehen von der Zahl, die mit der Ausdehnung nichts gemein hat)? oder, falls er glaubt, daß er seine Ideen bis zu diesem Grade verfeinern kann, ohne sie aus dem Gesichte zu verlieren, dann möge er einer jeden von diesen Zahlen noch zehn Nullen hinzufügen. Einen solchen Grad der Kleinheit anzunehmen, ist nicht unvernünftig, weil eine so weit fortgesetzte Teilung ihn dem Ziele der unendlichen Teilung nicht näher bringt, als die erste Teilung in zwei Hälften. Für meinen Teil muß ich gestehen, daß ich von der verschiedenen Größe oder Ausdehnung solcher Körper keine klar unterschiedenen Ideen, vielmehr von einem jeden von ihnen nur eine sehr dunkle habe. Wenn wir deshalb von einer Teilung der Körper ins Unendliche sprechen, so meine ich, daß unsere Idee von der Verschiedenheit ihrer Größen, die das Subjekt und die Grundlage der Teilung ist, schon nach einem geringen Vorwärtsgen verworren zu werden anfängt, und sich fast im Dunkel verliert. Denn eine Idee, die nur die Größe darstellen soll, muß sehr dunkel und verworren sein, wenn wir sie nur mit Hilfe der Zahl von einer anderen zehnmal so großen unterscheiden können, so daß wir sagen dürfen, wir haben klar unterschiedene Ideen von zehn und eins, aber keine unterschiedenen Ideen von zwei solchen räumlichen Größen. Daraus erhellt, daß, wenn wir von einer unendlichen Teilbarkeit der Materie oder der Ausdehnung sprechen, wir nur von Zahlen un-

verschiedene und klare Ideen haben, wogegen die klar unterschiedenen Ideen der Ausdehnung nach einem gewissen Fortschritt der Teilung ganz verloren gehen, und wir von solchen kleinsten Theilen überhaupt keine deutlichen Ideen haben, vielmehr wie bei allen unsern Ideen von etwas Unendlichem schließlich auf die der stets vermehrbaren Zahl zurückkommen, ohne dadurch jemals zu einer deutlichen Idee von aktuell unendlich kleinen Theilen gelangen zu können. Wir haben allerdings eine klare Idee von der Teilung, so oft wir daran denken, aber dadurch erlangen wir ebensowenig eine klare Idee von unendlich kleinen Theilen der Materie, wie wir eine klare Idee von einer unendlich großen Zahl dadurch erlangen, daß wir stets imstande sind, zu irgend welcher uns gegebenen Zahl immer noch neue Zahlen hinzuzufügen; denn die endlose Teilbarkeit giebt uns ebensowenig eine klare und deutliche Idee von aktuell unendlich kleinen Theilen, wie die endlose Vermehrbarkeit (Addibilität, wenn ich so sagen darf) uns eine klare und deutliche Idee von einer aktuell unendlich großen Zahl giebt, indem beide nur in dem Vermögen bestehen, die Zahl, wie groß sie auch schon sein möge, immer noch weiter zu vermehren; so daß wir von dem, was noch hinzugefügt werden kann (und darin besteht die Unendlichkeit), nur eine dunkle, unvollkommene und verworrene Idee haben, woraus oder worüber wir ebensowenig mit Sicherheit oder Klarheit Schlüsse ziehen oder Untersuchungen anstellen können, wie in der Arithmetik über eine Zahl, wovon wir keine solche deutliche Idee haben wie von 4 oder 100, sondern nur die relative und dunkle, daß sie, mit irgend einer anderen verglichen, immer noch größer sei; und wir haben ebensowenig eine klare und positive Idee derselben, wenn wir sagen oder uns denken, sie sei größer oder mehr als 400 000 000, als wenn wir sagen würden, sie sei größer als 40 oder 4; weil 400 000 000 zu dem Ende der Addition oder der Zahl in keinem näheren Verhältnis steht als 4. Denn, wer nur 4 zu 4 hinzulegt und so weiter geht, wird ebenso bald an das Ende aller Addition gelangen wie der, welcher 400 000 000 zu 400 000 000 hinzufügt. Und gleichermaßen hat bei der Ewigkeit eine positive vollständige Idee

von ihr ebensowohl der, welcher nur von vier Jahren eine Idee hat, wie der, welcher eine von 400 000 000 Jahren hat, denn, was über eine jede von diesen beiden Zahlen hinaus von der Ewigkeit übrigbleibt, ist dem einen so klar wie dem anderen, d. h. keiner von beiden hat davon überhaupt irgend eine klare positive Idee. Denn wer nur vier Jahre zu vierein hinzufügt u. s. w., wird ebensofrüh zur Ewigkeit gelangen wie der, welcher 400 000 000 Jahre hinzufügt u. s. w., oder, wenn es ihm gefällt, den Zuwachs, so oft er will, verdoppelt, indem der übrigbleibende Abgrund immer ebensoweit über das Ende aller dieser Progressionen hinausreicht, wie über die Länge eines Tages oder einer Stunde; denn nichts Endliches läßt sich zu dem Unendlichen in irgend ein Verhältnis setzen, und das gilt deshalb auch von unseren Ideen, die alle endlich sind. Ebenso verhält es sich mit unserer Idee der Ausdehnung, sowohl wenn wir sie durch Hinzufügung vergrößern, wie wenn wir sie durch Teilung verkleinern, und unsere Gedanken bis zum unendlichen Raume erweitern wollen. Nach einigen wenigen Verdoppelungen der größten Ideen von Ausdehnung, die wir gewöhnlich haben, verlieren wir die klar unterschiedene Idee eines solchen Raumes; sie wird zu einer verworren großen mit einem Überschuß von noch mehr Größe, und wenn wir hierüber argumentieren oder disputieren wollen, so geraten wir stets in Verlegenheit, weil verworrene Ideen, wenn wir aus ihrem verworrenen Teile Gründe entnehmen und Schlüsse ziehen wollen, uns stets in Verwirrung bringen.

Dreißigstes Kapitel.

über reale und phantastische Ideen.

§ 1. Reale Ideen entsprechen ihren Urbildern. — Außer dem, was wir bereits über die Ideen gesagt haben, lassen sich über sie noch andere Betrachtungen mit Bezug auf die Dinge aufstellen, von denen sie entnommen sind, oder die sie darstellen sollen, und in dieser Hinsicht können wir sie, wie ich meine, in dreifacher Weise einteilen; sie sind nämlich entweder 1. real oder phantastisch, 2. adäquat (genau) oder inadäquat (ungenau), 3. wahr oder falsch.

Erstens, unter realen Ideen verstehe ich solche, die in der Natur begründet sind; solche, die mit dem realen Wesen und Dasein der Dinge oder mit ihren Urbildern in Übereinstimmung stehen. Phantastisch oder chimärisch nenne ich solche, die keinen Grund in der Natur haben, und mit dem realen Dasein, worauf sie stillschweigend wie auf ihre Urbilder bezogen sind, in keiner Weise übereinstimmen. Wenn wir die verschiedenen Arten der früher erwähnten Ideen prüfen, so werden wir finden, daß

§ 2. die einfachen Ideen alle real sind. — I. Unsere einfachen Ideen sind alle real, alle stimmen mit der Realität der Dinge überein, wenn auch nicht in dem Sinne, daß sie alle die Ebenbilder oder Darstellungen des thatsächlich Existierenden wären, wovon das Gegentheil für alle, mit Ausnahme der primären Eigenschaften der Körper, schon nachgewiesen worden. Wenn aber auch Weiße und Kälte ebensowenig wie Schmerz im Schnee enthalten sind, so sind doch jene Ideen von Weiße und Kälte, Schmerz etc., weil sie in uns die Kraftwirkungen äußerer Dinge sind, die nach der Anordnung unseres Schöpfers solche Empfindungen in uns hervorbringen, in uns reale Ideen, mit deren Hilfe wir die Eigenschaften unterscheiden, die thatsächlich in den Dingen selbst bestehen. Denn da diese verschiedenen Erscheinungen Merkmale sein sollen, woran wir die Dinge, womit wir zu thun haben, erkennen und unterscheiden mögen, so dienen unsere

Ideen uns ebenfogut zu diesem Zwecke, und sind ebenso real unterscheidende Charaktere, wenn sie nur beständige Wirkungen sind, als wenn sie genaue Ebenbilder von etwas in den Dingen selbst wären, indem ihre Realität darin liegt, daß sie den Unterschieden in der Beschaffenheit realer Wesen beständig korrespondieren. Ob sie aber deren Beschaffenheit als ihren Ursachen oder als ihren Vorbildern entsprechen, darauf kommt nichts an; es genügt, daß sie beständig von ihnen hervorgebracht werden. Und somit sind unsere einfachen Ideen alle real und wahr, weil sie den Kräften der Dinge, die sie in unserem Bewußtsein hervorbringen, entsprechen und gemäß sind, indem nichts weiter erforderlich ist, um sie real und nicht beliebige Fiktionen werden zu lassen. Denn bei einfachen Ideen ist (wie gezeigt worden) der Geist ganz auf die Einwirkung der Dinge auf ihn beschränkt, und kann für sich selbst keine einfache Idee mehr bilden, als er empfangen hat.

§ 3. Zusammengesetzte Ideen sind willkürliche Verbindungen. — Obgleich der Geist sich hinsichtlich seiner einfachen Ideen ganz passiv verhält, so thut er das doch, wie wir meiner Meinung nach behaupten dürfen, nicht auch hinsichtlich seiner komplexen Ideen; denn, da diese Kombinationen einfacher Ideen sind, die zusammengefügt und unter einem generellen Namen vereinigt worden, so ist klar, daß der menschliche Geist bei der Bildung dieser komplexen Ideen mit einem gewissen Maß von Freiheit verfährt; wie könnte es anders zugehen, daß des einen Menschen Idee von Gold oder Gerechtigkeit von der eines andern abweicht, als so, daß er irgend welche einfache Ideen in sie aufgenommen oder aus ihr ausgelassen, der andere aber das Gegenteil gethan hat? Dann entsteht die Frage, welche von diesen sind reale und welche nur eingebilddete Kombinationen? Welche Sammlungen stimmen mit der wirklichen Beschaffenheit der Dinge überein und welche nicht? Und hierauf antworte ich, daß

§ 4. gemischte Modi, die aus miteinander verträglichen Ideen bestehen, real sind. — II. Da gemischten Modi und Relationen keine andere Realität zukommt, als die sie im mensch-

lichen Denken haben, so ist, um diese Art von Ideen real zu machen, nichts weiter erforderlich als eine solche Gestaltung derselben, daß möglicherweise etwas ihnen Entsprechendes existieren kann. Da diese Ideen selbst Urbilder sind, so können sie von ihren Urbildern nicht abweichen, und also nicht chimärisch sein, es sei denn, daß jemand miteinander unvereinbare Ideen in ihnen zusammenwerfen wollte. Insofern den einzelnen derselben in einer bekannten Sprache Namen beigelegt sind, womit der, welcher sie im Sinne hat, sie anderen zu bezeichnen pflegt, genügt allerdings die bloße Möglichkeit der Existenz nicht; sie müssen mit der gewöhnlichen Bedeutung des ihnen gegebenen Namens übereinstimmen, damit sie nicht als phantastisch erscheinen, wie wenn jemand der Idee, die im gemeinen Sprachgebrauch Freigebigkeit heißt, den Namen Gerechtigkeit geben wollte. Aber der phantastische Charakter betrifft in diesem Falle mehr die Angemessenheit der Redeweise als die Realität der Ideen. Daß jemand in der Gefahr gelassen bleibe, ruhig erwäge, was am besten zu thun sei, und es standhaft ausführe, ist ein gemischter Modus oder eine komplexe Idee von einer Handlungsweise, die existieren kann. Aber in der Gefahr gelassen bleiben, ohne seinen Verstand oder seine Geschicklichkeit zu gebrauchen, das kann auch möglicherweise vorkommen, und ist deshalb eine ebenso reale Idee wie die andere. Gleichwohl kann die erstere von dieser, die den Namen Mut führt, mit Bezug auf diesen Namen eine richtige oder unrichtige Idee sein, wogegen die andere, weil ihr in keiner bekannten Sprache ein allgemein gültiger Name beigelegt ist, keiner Entstellung unterliegt, indem bei ihrer Bildung auf nichts als auf sie selber Rücksicht genommen ist.

§ 5. Die Ideen von Substanzen sind real, wenn sie mit der Existenz der Dinge übereinstimmen. — III. Da unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen sämtlich mit Bezug auf außer uns existierende Dinge gebildet sind, und die Substanzen so darstellen sollen, wie sie wirklich beschaffen sind, so sind sie nur soweit real, wie in ihnen solche einfache Ideen kombiniert worden, die wirklich in äußeren Dingen vereinigt sind und zu-

sammen existieren. Andererseits sind diejenigen phantastisch, die aus solchen Sammlungen einfacher Ideen bestehen, wie in der That niemals verbunden vorkommen, und niemals in irgend einer Substanz zusammen gefunden werden; z. B. ein vernünftiges Wesen mit einem Pferdekopf auf einem Körper von menschlicher Gestalt, oder so wie die Centauren beschrieben werden, oder ein gelber, sehr dehnbarer, schmelzbarer und feuerbeständiger Körper, aber leichter als gewöhnliches Wasser, oder ein gleichförmiger unorganischer Körper, der für die sinnliche Wahrnehmung durchweg aus gleichartigen Theilen besteht, begabt mit Empfindung und willkürlicher Bewegung. Ob solche Substanzen wie diese die Möglichkeit der Existenz haben oder nicht, wissen wir wahrscheinlich nicht; aber dem sei, wie ihm wolle, da diese Ideen von Substanzen nicht nach Maßgabe eines uns bekannten existierenden Musters gebildet sind, und aus solchen Sammlungen von Ideen bestehen, wie uns keine Substanz jemals miteinander vereinigt gezeigt hat, so müssen wir sie für bloß eingebildet halten; noch vielmehr aber sind das jene komplexen Ideen, die eine Unverträglichkeit oder einen Widerspruch ihrer Theile in sich schließen.

Einunddreißigstes Kapitel.

Über genaue und ungenaue Ideen.

§ 1. Genaue Ideen sind solche, die ihre Urbilder vollkommen darstellen. — Von unseren realen Ideen sind manche genau (adäquat), und manche ungenau (inadäquat). Genau nenne ich die, welche die Urbilder vollkommen wiedergeben, von denen der Geist sie als entnommen betrachtet, die sie seiner Absicht nach vertreten sollen, und worauf er sie bezieht. Ungenau sind die Ideen, wenn sie die Urbilder, worauf sie bezogen werden, nur teilweise oder unvollständig wiedergeben. Hieraus ergibt sich deutlich:

§ 2. Die einfachen Ideen sind durchweg genau. — I. Daß alle unsere einfachen Ideen genau sind, weil sie als bloße

Wirkungen gewisser Kräfte in den Dingen, die nach göttlicher Einrichtung und Anordnung bestimmte Empfindungen in uns hervorbringen sollen, notwendig diesen Kräften entsprechend und angemessen sein müssen, und wir dessen gewiß sind, daß sie mit der Realität der Dinge übereinstimmen. Denn, wenn der Zucker in uns die Ideen hervorruft, die wir Weiße und Süßigkeit nennen, so sind wir dessen gewiß, daß im Zucker die Kraft diese Ideen in unserm Bewußtsein zu erzeugen, enthalten ist, sonst wären sie von ihm nicht hervorgebracht worden. Und da so jede Empfindung der auf irgend einen unserer Sinne einwirkenden Kraft entspricht, so ist die dadurch hervorgebrachte Idee eine reale Idee (und nicht eine Erdichtung des Geistes, der keine einfache Idee zu erzeugen vermag) und kann nur genau sein, weil sie nur jener Kraft zu entsprechen braucht; deshalb sind alle einfachen Ideen genau. Allerdings werden nur wenige der Dinge, die in uns diese einfachen Ideen hervorbringen, so von uns bezeichnet, als wenn sie bloß deren Ursachen wären, sondern so, als wenn jene Ideen wirklich in ihnen existierten. Denn, wenn auch das Feuer für die Berührung schmerzhaft genannt wird, wodurch seine Kraft bezeichnet wird, in uns die Idee von Schmerz hervorzubringen, so heißt es doch auch hell und warm, als ob Licht und Wärme wirklich etwas mehr im Feuer wären wie eine Kraft, diese Ideen in uns zu erwecken, und deshalb Eigenschaften im Feuer oder des Feuers genannt würden. Weil sie aber in der That nur Kräfte sind, die solche Ideen in uns erregen, so muß es in diesem Sinne verstanden werden, wenn ich von sekundären Eigenschaften als in den Dingen vorhanden spreche, oder von ihren Ideen als Objekten, die sie in uns hervorrufen. Obgleich diese Ausdrucksweise den alltäglichen Begriffen angepasst ist, ohne die man sich nicht gut verständlich machen kann, so werden damit in Wahrheit doch nur die in den Dingen enthaltenen Kräfte bezeichnet, gewisse Empfindungen oder Ideen in uns hervorzubringen; denn, gäbe es keine zur Aufnahme der Eindrücke, die das Feuer auf das Gesicht und das Gefühl macht, geeigneten Organe und kein mit diesen Organen verbundenes Bewußtsein,

welches vermittelt jener von dem Feuer oder der Sonne herührenden Eindrücke die Ideen von Licht und Wärme empfinde, so würde es ebensowenig Licht und Wärme in der Welt geben wie Schmerz, wenn keine empfindende Wesen da wären, um ihn zu fühlen, obgleich die Sonne ganz in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit fortbestände, und der Berg Atna höher aufflammte, wie er jemals gethan hat. Solidität und Ausdehnung und deren Begrenzung, die Gestalt nebst Bewegung und Ruhe, wovon wir die Ideen haben, würden thatsächlich in der Welt so dasein, wie sie sind, gleichviel ob es ein empfindendes Wesen gäbe, um sie wahrzunehmen, oder nicht, und wir haben deshalb Grund, sie als die wirklichen Modifikationen der Materie zu betrachten, welche zugleich die erregenden Ursachen aller unserer mannigfachen Wahrnehmungen an den Körpern sind. Da diese Untersuchung indessen nicht hierher gehört, so will ich nicht weiter in sie eintreten, sondern dazu übergehen zu zeigen, welche zusammengesetzte Ideen genau sind, und welche nicht.

§ 3. Die Modi sind alle genau. — II. Da unsere komplexen Ideen von Modi willkürliche Verbindungen einfacher Ideen sind, die der Geist ohne Rücksicht auf irgend welche reale Urbilder oder irgendwo dauernd existierende Muster zusammenfügt, so sind sie genaue Ideen und können nichts anders sein. Denn, weil sie keine Abbilder wirklich existierender Dinge sein sollen, sondern Urbilder, die der Geist aufstellt, um danach die Dinge zu klassifizieren und zu benennen, so können sie keine Mängel haben, vielmehr enthält jede eben die Kombination von Ideen und besitzt somit die Vollkommenheit, die sie unserer Absicht nach haben sollten, so daß der Geist sich bei ihnen beruhigt und nichts in ihnen vermißt. Wenn ich z. B. die Idee einer Figur von drei Seiten habe, die in drei Winkeln zusammentreffen, so habe ich eine vollständige Idee und verlange nichts weiter von ihr, um sie vollkommen zu machen. Daß dem Geiste die Vollkommenheit dieser seiner Idee genügt, erhellt daraus, daß er sich nicht denken kann, daß irgend ein Verstand von dem Dinge, welches er, seine Existenz vorausgesetzt, mit dem Worte Dreieck bezeichnet, eine

erschöpfendere oder vollkommeneren Idee haben oder haben könne, wie er selbst in jener komplexen Idee von drei Seiten und drei Winkeln hat, worin alles enthalten ist, was für dasselbe wesentlich ist oder sein kann, oder zu seiner Vollendung notwendig, wo und wie es immer existieren mag. Anders verhält es sich mit unseren Ideen von Substanzen; denn, während wir hier die Dinge so, wie sie wirklich da sind, zu kopieren, und uns eben die Beschaffenheit vorzustellen wünschen, worauf alle ihre Eigenschaften beruhen, bemerken wir, daß unsere Ideen die beabsichtigte Vollkommenheit nicht erreichen; wir finden, daß ihnen immer noch etwas fehlt, was wir gerne in ihnen entdecken möchten, und daß sie somit alle ungenau sind; gemischte Modi und Relationen aber, die Urbilder ohne Muster sind, und nur sich selber darstellen sollen, können nicht anders als genau sein, weil jedes Ding sich selber entspricht. Wer zuerst die Ideen von der Wahrnehmung einer Gefahr, dem Mangel einer Verwirrung aus Furcht, ruhiger Erwägung, was am besten zu thun sei, und dessen Ausführung, ohne sich dabei stören oder durch die obwaltende Gefahr abschrecken zu lassen, zusammenfügte, der hatte gewiß die aus einer solchen Kombination entstandene komplexe Idee im Sinne, und da sie nach seiner Absicht nichts anderes sein sollte, als was sie ist, und keine anderen einfachen Ideen enthalten sollte, als die sie enthält, so konnte sie auch nur eine genaue Idee sein; und indem er diese in seinem Gedächtnis mit dem ihr beigelegten Namen „Mut“ bewahrte, um sie anderen zu bezeichnen, und danach jede Handlung zu benennen, deren Übereinstimmung mit ihr er bemerken würde, hatte er damit ein Muster, woran er die Handlungen je nach ihrer Übereinstimmung mit ihm messen, und wonach er sie benennen konnte. Diese so als ein Muster ausgebildete und aufbewahrte Idee muß notwendig genau sein, da sie sich auf nichts außer ihr selbst bezieht, und aus keiner anderen Quelle entspringen ist als aus dem Gutdünken und Belieben dessen, der diese Kombination zuerst gemacht hat.

§ 4. Im Vergleich mit gebräuchlichen Namen können Modi ungenau sein. — Freilich kann ein anderer, der nach

jenem kommt, und von ihm in Gespräch das Wort „Mut“ lernt, sich eine Idee bilden, und ihr den Namen „Mint“ geben, die von der abweicht, worauf der erste Urheber dieses Namens ihn anwandte, und die er bei dessen Gebrauch im Sinne hat. Und wenn es in diesem Falle seine Absicht ist, daß seine Idee im Denken mit der Idee des anderen ebenso übereinstimmen solle wie der Name, dessen er sich beim Sprechen bedient, in seinem Laute mit dem des anderen übereinstimmt, von dem er ihn gelernt hat, so kann seine Idee sehr unrichtig und ungenau sein, weil in diesem Falle, wo er die Idee eines anderen Menschen im Denken ebenso zum Muster seiner Idee macht, wie das Wort oder der Laut des anderen beim Sprechen das Muster des seinigen ist, seine Idee insoweit mangelhaft und ungenau ist, wie sie von dem Urbilde und Muster abweicht, worauf er sie bezieht, und was er mit dem dafür gebrauchten Namen ausdrücken und bezeichnen will, einen Namen, der nach seiner Absicht ein Zeichen für die Idee des anderen Menschen (womit er in seinem eigentlichen Gebrauche ursprünglich verbunden ist) und seine eigene als mit jener übereinstimmend sein soll, weshalb letztere, wenn an dieser Übereinstimmung irgend etwas fehlt, mangelhaft und ungenau ist.

§ 5. Deshalb können diese zusammengesetzten Ideen von Modi, wenn sie im Denken auf die Ideen im Geiste eines anderen intelligenten Wesens, die durch die von uns für sie gebrauchten Namen ausgedrückt sind, bezogen werden und ihnen entsprechen sollen, sehr mangelhaft, verkehrt und ungenau sein, weil sie nicht mit dem übereinstimmen, was wir uns als ihr Urbild und Muster denken, und nur in dieser Hinsicht können Ideen von Modi falsch, unvollkommen oder ungenau sein. Aus diesem Grunde sind unsere Ideen von gemischten Modi der Fehlerhaftigkeit mehr ausgesetzt wie irgend welche andere, indessen betrifft dies mehr die geeignete Ausdrucksweise als die rechte Erkenntnis.

§ 6. Die Ideen von Substanzen sind als bezogen auf reale Wesenheiten nicht genau. — III. Was für Ideen wir von Substanzen haben, ist schon oben von mir gezeigt worden.

Diese Ideen nun haben in unserm Geiste eine doppelte Beziehung: 1. Zuweilen beziehen sie sich auf ein vorausgesetztes wirkliches Wesen jeder Art von Dingen. 2. Zuweilen sollen sie nur Abbildungen und Darstellungen existierender Dinge im Bewußtsein mit Hilfe von Ideen der in ihnen zu entdeckenden Eigenschaften sein. So wie so sind diese Kopien jener Originale und Urbilder unvollkommen und ungenau.

Erstens pflegen die Menschen die Namen von Substanzen an die Stelle von Dingen zu setzen, denen sie gewisse reale Wesenheiten zuschreiben, wodurch sie dieser oder jener Art angehören, und da Namen nur die im Bewußtsein der Menschen befindlichen Ideen vertreten, so müssen sie ihre Ideen beständig auf solche reale Wesenheiten als auf ihre Urbilder beziehen. Daß die Menschen (namentlich die in der Gelehrsamkeit dieses Welttheils erzogenen) gewisse spezifische Wesenheiten von Substanzen voraussetzen, denen entsprechend jedes Individuum in deren verschiedenen Arten gebildet ist und woran es teil hat, bedarf so wenig eines Beweises, daß es seltsam erscheinen würde, wenn jemand es anders machte. Und so legen sie die Gattungsnamen, denen sie besondere Substanzen unterordnen, gewöhnlich Dingen bei, insofern sie durch solche spezifische reale Wesenheiten unterschieden seien. Wer würde es wohl nicht übelnehmen, wenn man den Zweifel äußerte, ob er sich nicht selbst in irgend einem anderen Sinne einen Menschen nenne, als insofern er das wirkliche Wesen eines Menschen habe? Und doch, wenn man fragt, worin jene realen Wesenheiten bestehen, so erhellt, daß die Menschen das nicht wissen und sie nicht kennen. Daraus folgt, daß die Ideen, die sie im Sinne haben, weil sie auf reale Wesenheiten als unbekannte Urbilder bezogen werden, so weit davon entfernt sind, genau zu sein, daß sie überhaupt nicht für irgend welche Darstellung derselben gelten können. Unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen sind, wie gezeigt worden, gewisse Sammlungen einfacher Ideen, deren beständiges Zusammenbestehen beobachtet worden ist oder vorausgesetzt wird. Allein solch eine zusammengesetzte Idee kann nicht das wirkliche Wesen einer Substanz sein,

denn dann würden die von uns an jenem Körper entdeckten Eigenschaften auf jener zusammengesetzten Idee beruhen, und sich von ihr ableiten lassen, und deren notwendige Verbindung mit ihr würde bekannt sein; gleichwie alle Eigenschaften eines Dreiecks auf der komplexen Idee dreier einen Raum einschließenden Linien beruhen, und, soweit sie zu entdecken sind, aus dieser abgeleitet werden können. Es ist jedoch klar, daß in unseren komplexen Ideen von Substanzen keine solche Ideen enthalten sind, worauf alle anderen ihnen anhaftenden Eigenschaften beruhen. Die gewöhnliche Idee, die man vom Eisen hat, ist die eines Körpers von einer gewissen Farbe, Schwere und Härte, und eine Eigenschaft, die man ihm zuschreibt, ist die Dehnbarkeit. Diese Eigenschaft aber steht in keinem notwendigen Zusammenhange mit jener komplexen Idee oder irgend einem ihrer Theile, und wir haben nicht mehr Grund zu denken, daß die Dehnbarkeit auf jener Farbe Schwere und Härte beruhe, als daß jene Farbe oder Schwere von der Dehnbarkeit abhängt. Dennoch ist, obgleich wir von diesen realen Wesenheiten nichts wissen, nichts gewöhnlicher, als daß die Menschen die Artcharaktere der Dinge solchen Wesenheiten zuschreiben. Der eigentümliche Stoffteil, woraus der Ring an meinem Finger besteht, hat, wie die meisten Menschen unbedenklich annehmen, eine reale Wesenheit, wodurch er Gold ist, und woraus die an ihm bemerkbaren Eigenschaften entspringen, nämlich seine eigentümliche Farbe, Schwere, Härte, Schmelzbarkeit, Feuerbeständigkeit und der Farbenwechsel bei einer leichten Berührung mit Quecksilber 2c. Wenn ich diese Wesenheit, woraus alle jene Eigenschaften fließen, näher untersuche und ihr nachforsche, so wird mir klar, daß ich sie nicht entdecken kann; das Äußerste, wozu ich gelangen mag, ist die Vermutung, daß, da ich es nur mit einem Körper zu thun habe, dessen wirkliches Wesen oder innere Beschaffenheit, wovon seine Eigenschaften abhängen, nur die Gestalt, Größe und Verbindung seiner soliden Theile sein könne; da ich aber keine hievon irgendwie deutlich wahrzunehmen vermag, wie kann ich denn eine Idee von seiner Wesenheit haben, die es verursacht, daß er jene eigentümliche glänzendgelbe Farbe,

ein größeres Gewicht als etwas mir sonst Bekanntes von demselben Umfang und das Vermögen hat, daß seine Farbe sich bei der Berührung mit Quecksilber ändert? Wenn jemand behaupten wollte, das wirkliche Wesen und die innere Beschaffenheit, worauf jene Eigenschaften beruhen, seien nicht die Figur, Größe und Anordnung oder Verbindung seiner soliden Teile, sondern etwas anderes, was man seine eigentümliche Form nenne, so bin ich noch weiter als vorhin davon entfernt, eine Idee von seinem wirklichen Wesen zu haben, denn von der Gestalt, Größe und Lage solider Teile im allgemeinen habe ich eine Idee, wenn auch nicht von der eigentümlichen Gestalt, Größe oder Zusammenstellung von Teilen, wodurch die oben erwähnten Eigenschaften hervorgebracht werden, die ich in dem eigentümlichen Stoffteil an meinem Finger vorfinde, nicht aber in dem anderen Stoffteil, womit ich meine Schreibfeder zuschneide. Wird mir aber gesagt, daß etwas außer der Gestalt, Größe und Stellung der soliden Teile jenes Körpers dessen Wesen ausmache, etwas, was man substantielle Form nenne, so muß ich gestehen, daß ich hievon überhaupt keine Idee habe, sondern nur von dem Wortlaut „Form“, der von einer Idee seiner wirklichen Wesenheit oder inneren Beschaffenheit weit genug entfernt ist. In derselben Unwissenheit, worin ich mich über das wirkliche Wesen dieser besonderen Substanz befinde, bin ich auch dem wirklichen Wesen aller anderen natürlichen Substanzen gegenüber befangen, von deren Wesenheiten ich gestehe überhaupt keine deutlichen Ideen zu haben, und ich neige mich zu der Annahme, daß andere, wenn sie ihr Wissen prüfen, in diesem einen Punkte dieselbe Art von Unwissenheit in sich finden werden.

§ 7. Wenn nun also die Menschen auf dieses eigentümliche Stück Stoff an meinem Finger einen bereits gebräuchlichen allgemeinen Namen anwenden und es Gold nennen, geben sie ihm dann nicht — oder nimmt man nicht an, sie gäben ihm — diesen Namen, weil er einer besonderen Art von Körpern mit einer realen inneren Wesenheit zukomme, durch deren Besitz diese besondere Substanz jener Art angehöre und auf den ihr gegebenen

Namen Anspruch habe? Wenn es sich so verhält, wie offenbar der Fall ist, so muß der Name, wodurch die Dinge als solche bezeichnet werden, denen jene Wesenheit zukomme, zunächst und hauptsächlich auf diese Wesenheit bezogen werden, folglich muß auch die Idee, der jener Name gegeben wird, ebenfalls auf jene Wesenheit bezogen werden, und zu ihrer Darstellung bestimmt sein. Und weil die, welche die Namen so gebrauchen, jene Wesenheit nicht kennen, so müssen ihre Ideen von Substanzen in dieser Hinsicht alle ungenau sein, weil sie jene reale Wesenheit nicht enthalten, die sie nach der Absicht der Redenden enthalten sollten.

§ 8. Die Ideen von Substanzen sind als Sammlungen ihrer Eigenschaften alle ungenau. — Zweitens kommen zwar diejenigen, die mit Beiseitsetzung jener nutzlosen Annahme unbekannter realer Wesenheiten, wodurch sie unterschieden seien, die in der Welt existierenden Substanzen zu kopieren versuchen, indem sie die Ideen der sinnlichen Eigenschaften zusammensfügen, die sich als nebeneinander bestehend in ihnen vorfinden, einem Ebenbilde derselben weit näher als die, welche sich einbilden, ich weiß nicht was für reale spezifische Wesenheiten zu kennen, aber auch sie gelangen nicht zu vollkommen genauen Ideen der Substanzen, wovon sie so Kopien in ihr Bewußtsein aufnehmen möchten, und diese Kopien enthalten nicht genau und vollständig alles, was in ihren Urbildern zu finden ist, weil die Eigenschaften und Kräfte der Substanzen, woraus wir ihre komplexen Ideen bilden, so zahlreich und mannigfaltig sind, daß die komplexe Idee keines Menschen sie alle enthält. Daß unsere abstrakten Ideen von Substanzen nicht alle in den Dingen selbst vereinigten einfachen Ideen enthalten, ist einleuchtend, indem die Menschen selten in ihre komplexe Idee irgend einer Substanz alle die einfachen Ideen aufnehmen, von denen sie wissen, daß sie in ihr existieren. Da sie bemüht sind, die Bedeutung ihrer Namen so klar und so wenig schwerfällig wie möglich zu machen, so bilden sie ihre spezifischen Ideen der Substanzarten meistens nur aus einigen wenigen der in ihnen zu findenden einfachen Ideen; weil aber diese keinen ursprünglichen Vorrang oder kein Recht dazu haben, eher

als andere ausgelassene aufgenommen zu werden und die spezifische Idee auszumachen, so ist klar, daß auch auf diesem zweiten Wege unsere Ideen von Substanzen mangelhaft und ungenau werden. Die einfachen Ideen, woraus wir unsere zusammengesetzten von Substanzen bilden, sind (mit alleiniger Ausnahme der Gestalt und Größe gewisser Arten) sämtlich Kräfte, und da diese Verhaltungsweisen zu anderen Substanzen sind, so können wir niemals gewiß sein, daß wir alle in irgend einem Körper liegenden Kräfte kennen, bis wir versucht haben, welche Veränderungen er bei ihren mannigfachen Berührungsweisen in anderen Substanzen zu bewirken, oder von ihnen zu erleiden vermag; und da es unmöglich ist, diesen Versuch auch nur mit einem Körper durchzuführen, viel weniger mit allen, so ist es für uns nicht möglich, von irgend einer Substanz eine genaue aus einer Sammlung aller ihrer Eigenschaften bestehende Idee zu haben.

§ 9 Wer zuerst auf ein Stück von der Substanzart stieß, die wir mit dem Worte „Gold“ bezeichnen, konnte vernünftigerweise nicht annehmen, daß die an jenem Klumpen von ihm wahrgenommene Größe und Figur auf dessen wirklichem Wesen oder seiner inneren Beschaffenheit beruhe. Diese fanden deshalb niemals Aufnahme in seine Idee von dieser Körperart, vielmehr wurden vielleicht deren eigentümliche Farbe und Schwere zuerst davon abstrahiert, um die zusammengesetzte Idee dieser Art zu bilden. Beide sind nur Kräfte, die einen, auf unsere Augen so einzuwirken, daß*) die von uns gelb genannte Idee in uns entsteht, und die andere, irgend einen anderen Körper von gleicher Größe emporzuheben, wenn beide gegeneinander in ein Paar im Gleichgewicht stehender Wagschalen gelegt werden. Diesen fügte jemand anders vielleicht die Ideen von Schmelzbarkeit und Feuerbeständigkeit hinzu, zwei andere passive Kräfte gegenüber der Einwirkung des Feuers auf den Stoff; ein anderer seine Dehnbarkeit und Lösbarkeit in aqua regia, zwei andere Kräfte gegenüber der Bewirkung einer Veränderung seiner äußeren Gestalt oder

*) Statt and to produce lies as to produce.

seiner Zertrennung in unsichtbare Teile durch andere Körper. Diese oder ein Teil davon machen zusammen genommen gewöhnlich in den Gedanken der Menschen die komplexe Idee der Körperart aus, die wir Gold nennen.

§ 10. Niemand aber, der die Eigenschaften der Körper im allgemeinen oder dieser Art insbesondere beobachtet hat, kann bezweifeln, daß dies sogenannte Gold unzählige andere Eigenschaften hat, die in jener zusammengesetzten Idee nicht enthalten sind. Manche, die diese Art genauer untersucht haben, könnten, glaube ich, zehnmal so viele Eigenschaften des Goldes aufzählen, die alle von seiner inneren Beschaffenheit ebenso untrennbar wären wie seine Farbe oder Schwere, und wenn einer alle Eigenschaften, die verschiedenen Leuten von diesem Metall bekannt sind, wüßte, so würden wahrscheinlich hundertmal so viele Ideen zu der komplexen Idee des Goldes gehören, wie irgend jemand in der seinigigen zusammengefaßt hat, und das doch vielleicht noch nicht der tausendste Teil der darin zu entdeckenden sein. Denn die Veränderungen, die dieser eine Körper bei gehöriger Anwendung imstande ist, durch andere Körper zu erleiden*) und in ihnen zu bewirken, übertreffen bei weitem nicht nur, was wir davon wissen, sondern auch, was wir uns vorstellen können. Dies wird dem nicht allzu paradox erscheinen, der erwägen will, wie weit wir noch davon entfernt sind, alle Eigenschaften der einen nicht sehr zusammengesetzten Figur des Dreiecks zu kennen, obgleich die Anzahl der von den Mathematikern schon daran entdeckten nicht gering ist.

§ 11.**) Somit sind alle unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen unvollkommen und ungenau, und es würde sich mit den mathematischen Figuren ebenso verhalten, wenn wir unsere komplexen Ideen von ihnen nur dadurch erhielten, daß wir ihre Eigenschaften mit Bezug auf andere Figuren zusammenbrächten. Wie unsicher und unvollkommen würde unsere Idee

*) Statt to receive lies to receive from.

**) Der englische Text wiederholt hier das Rubrum von § 8.

einer Ellipse sein, wenn wir keine anderen Ideen von ihr hätten, als einige wenige ihrer Eigenschaften. Weil dagegen das ganze Wesen dieser Figur in unserer klaren Idee derselben enthalten ist, so entdecken wir von da aus ihre Eigenschaften, und erkennen durch Demonstration, wie sie von ihr abzuleiten und untrennbar sind.

§ 12. Die einfachen Ideen sind *εκτυπα* (Abdrücke) und genau. — Der Geist hat also drei Arten abstrakter Ideen oder nomineller Wesenheiten:

I. Einfache Ideen, die *εκτυπα* oder Kopien, aber dennoch sicherlich genau sind, weil sie nichts ausdrücken sollen als die Kraft der Dinge, in unserem Bewußtsein eine gewisse Wahrnehmung hervorzurufen, und diese Wahrnehmung, wenn sie entsteht, nur die Wirkung jener Kraft sein kann. Da z. B. das Papier, worauf ich schreibe, die Kraft hat, im Lichte (ich gebrauche das Wort Licht hier in seinem gewöhnlichen Sinne) in den Menschen die Wahrnehmung, die ich „weiß“ nenne, hervorzubringen, so kann diese nur die Wirkung solch einer Kraft in etwas außerhalb des Bewußtseins Liegendem sein, weil der Geist nicht die Kraft hat, irgend eine solche Idee in ihm selber hervorzubringen, und wenn sie für nichts weiter gelten soll als für die Wirkung einer solchen Kraft, so ist jene einfache Idee real und genau; weil die Wahrnehmung des Weißens in meinem Bewußtsein die Wirkung jener in dem Papier enthaltenen Kraft zu ihrer Hervorbringung ist, so entspricht sie vollkommen genau dieser Kraft, sonst würde letztere eine andere Idee hervorbringen.

§ 13. Ideen von Substanzen sind ungenaue *εκτυπα*. —

II. Auch die zusammengesetzten Ideen von Substanzen sind *εκτυπα*, Kopien, aber nicht vollkommene, nicht genaue, was für den Geist sehr einleuchtend ist, indem er klar erkennt, daß er bei keiner Sammlung einfacher Ideen, die er sich von irgend einer existierenden Substanz bildet, sicher sein kann, daß sie genau allen in jener Substanz enthaltenen entspreche. Denn, da er nicht alle Einwirkungen aller anderen Substanzen auf jene ausprobiert und alle Veränderungen ermittelt hat, die sie durch andere Sub-

franzien erleiden oder in anderen bewirken würde, so kann er keine genau entsprechende Sammlung aller ihrer aktiven und passiven Fähigkeiten und folglich keine genaue komplexe Idee der Kräfte irgend einer existierenden Substanz und ihrer Relationen haben, worin das Wesen unserer komplexen Ideen von Substanzen besteht. Und selbst wenn wir in unserer zusammengesetzten Idee eine genaue Sammlung aller sekundären Eigenschaften oder Kräfte irgend einer Substanz haben wollten und wirklich hätten, würden wir damit doch keine Idee von dem Wesen jenes Dinges haben. Denn, da die für uns wahrnehmbaren Kräfte oder Eigenschaften nicht die reale Wesenheit jener Substanz ausmachen, sondern auf dieser beruhen und aus ihr entspringen, so kann keine wie immer beschaffene Sammlung dieser Eigenschaften das reale Wesen des Dinges darstellen. Daraus erhellt, daß unsere Ideen von Substanzen nicht genau und nicht das sind, was sie unserer Absicht nach sein sollten. Außerdem hat niemand eine Idee von Substanz im allgemeinen, und keiner weiß, was Substanz an und für sich selbst ist.

§ 14. Die Ideen von Modi und Relationen sind Urbilder, und können nur genau sein. — III. Zusammengesetzte Ideen von Modi und Relationen sind Originale und Urbilder; sie sind keine Kopien und nicht nach dem Muster irgend einer realen Existenz gebildet, der sie nach der Absicht unseres Geistes angemessen und genau entsprechend sein sollten. Da sie aus solchen Sammlungen einfacher Ideen bestehen, die der Geist selbst zusammenfügt, und von denen jede genau das in sich schließt, was sie nach der Absicht des Geistes enthalten sollte, so sind sie Urbilder und Wesenheiten von Modi, die existieren können; sie sind somit nur für solche Modi bestimmt und kommen nur solchen zu, die, wenn sie existieren, mit jenen komplexen Ideen genau in Übereinstimmung stehen. Deshalb können die Ideen von Modi und Relationen nicht ungenau sein.

Zweunddreißigstes Kapitel.

über wahre und falsche Ideen.

§ 1. Wahrheit und Falschheit kommen eigentlich nur Sätzen zu. — Obgleich Wahrheit und Falschheit im eigentlichen Sinne dieser Wörter nur Sätzen zukommen, so werden doch auch häufig Ideen wahr oder falsch genannt (und welche Wörter gäbe es wohl, die nicht mit großer Freiheit und mit einer gewissen Abweichung von ihrer strengen und eigentlichen Bedeutung gebraucht würden?). Gleichwohl meine ich, daß, wenn die Ideen selbst wahr oder falsch genannt werden, dieser Benennung immer ein verborgener oder verschwiegener Satz zu Grunde liegt, wie wir sehen werden, wenn wir die besonderen Gelegenheiten prüfen, wobei sie wahr oder falsch genannt zu werden pflegen; in allen diesen werden wir eine Art von Bejahung oder Verneinung antreffen, die den Grund zu jener Benennung abgiebt. Denn, da unsere Ideen lediglich Erscheinungen oder Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein sind, so läßt sich nicht eigentlich und schlechtweg von ihnen selbst sagen, daß sie wahr oder falsch seien, ebensowenig, wie man von dem Eigennamen irgend eines Dinges sagen kann, er sei wahr oder falsch.

§ 2. Die metaphysische Wahrheit enthält einen verschwiegeneu Satz. — Freilich läßt sich in einem metaphysischen Sinne des Wortes „Wahrheit“ sowohl von Ideen wie von Wörtern sagen, sie seien wahr, wie man auch von allen anderen Dingen, die irgendwie existieren, sagt, daß sie wahr seien, d. h. daß sie wirklich ebenso seien, wie sie existieren. Obgleich selbst bei Dingen, die in diesem Sinne wahr genannt werden, vielleicht eine geheime Bezugnahme auf unsere als Muster jener Wahrheit angesehene Idee stattfindet, was auf einen im Sinne getragenen, wenn auch gewöhnlich nicht beachteten Satz hinausläuft.

§ 3. Als eine Erscheinung im Bewußtsein ist keine Idee wahr oder falsch. — Wir wollen hier jedoch nicht jenen metaphysischen Sinn der Wahrheit näher untersuchen, wenn wir

prüfen, ob unsere Ideen fähig sind, wahr oder falsch zu sein, sondern das gewöhnlichere Verständniß dieser Wörter; und deshalb sage ich, daß von den Ideen in unserem Bewußtsein, die nur ebensoviele dort vorhandene Wahrnehmungen oder Erscheinungen sind, keine falsch ist, indem der Idee eines Centauren, wenn sie in unserem Bewußtsein erscheint, nicht mehr Falschheit zukommt, wie dem Namen Centaur, wenn er von unserem Munde ausgesprochen, oder auf ein Blatt Papier geschrieben wird. Denn, da Wahrheit oder Falschheit immer in einer gedachten oder ausgesprochenen Bejahung oder Verneinung besteht, so kann keine unserer Ideen falsch sein, ohne daß der Geist ein Urtheil über sie fällte, d. h. etwas von ihr bejahte oder verneinte.

§ 4. Auf irgend etwas bezogen, können Ideen wahr oder falsch sein. — Sobald wie der Geist eine seiner Ideen auf etwas außerhalb derselben bezieht, sind sie fähig, wahr oder falsch genannt zu werden, weil der Geist, indem er sie in diese Beziehung bringt, ihre Angemessenheit zu jenem Dinge stillschweigend voraussetzt, und je nachdem diese Voraussetzung sich als wahr oder falsch erweist, werden auch die Ideen selbst ebenso benannt. Die gewöhnlichsten Fälle, worin dies geschieht, sind folgende:

§ 5. Gewöhnlich beziehen die Menschen ihre Ideen auf die Ideen anderer, auf das reale Dasein, und auf vermeinte reale Wesenheiten. — 1. Wenn der Geist annimmt, daß irgend eine seiner Ideen mit den gemeiniglich ebenso benannten in den Köpfen anderer Menschen übereinstimme, z. B. wenn der Geist meint oder urtheilt, daß seine Ideen von Gerechtigkeit, Mäßigung, Religion mit dem, was andere Leute so nennen, identisch seien. 2. Wenn der Geist annimmt, daß eine in ihm vorhandene Idee mit etwas real Existierendem übereinstimme. So ist von den zwei Ideen eines Menschen und eines Centauren, wenn beide als Ideen von realen Substanzen betrachtet werden, die eine wahr und die andere falsch, indem die eine mit etwas wirklich Dagewesenem übereinstimmt, die andere nicht. 3. Wenn der Geist irgend eine von seinen Ideen auf die

wirkliche Beschaffenheit und das reale Wesen eines Dinges bezieht, wovon alle dessen Eigenschaften abhängen; und so genommen sind unsere Ideen von Substanzen größtenteils, wenn nicht sämtlich, falsch.

§ 6. Die Ursache solcher Beziehungen. — Diese Voraussetzungen ist der Geist sehr geneigt hinsichtlich seiner eigenen Ideen zu machen. Gleichwohl werden wir bei näherer Prüfung finden, daß dies hauptsächlich, wenn nicht allein, bei seinen abstrakten zusammengesetzten Ideen der Fall ist. Denn, da das natürliche Streben des Geistes auf Erkenntnis gerichtet ist, und da er findet, daß sein Fortschritt sehr langsam und seine Arbeit endlos sein würde, wenn er nur unter den einzelnen Dingen weiter kommen und bei ihnen verweilen wollte, so besteht, um seinen Weg zur Erkenntnis abzukürzen und jede Wahrnehmung umfassender zu machen, das erste, was er thut als Grundlage für eine leichtere Erweiterung seines Wissens, sei es durch eigene Betrachtung der Dinge, die er erkennen möchte, oder durch Unterredung mit anderen über sie, darin, sie in Bündel zusammenzubinden, und dergestalt in Klassen einzuordnen, daß er jede von einem Dinge erworbene Erkenntnis mit Sicherheit auf alle anderen derselben Klasse ausdehnen, und so mit größeren Schritten in seiner Hauptangelegenheit, dem Wissen, vorwärts kommen könne. Das ist, wie ich anderswo gezeigt habe, der Grund, warum wir die Dinge unter umfassende mit Namen belegte Ideen in genera und species, d. h. Gattungen und Arten, zusammen begreifen.

§ 7. Wenn wir deshalb auf die Bewegungen des Geistes aufmerksam achten und bemerken, welchen Lauf er auf seinem Wege zur Erkenntnis gewöhnlich nimmt, so werden wir, meine ich, finden, daß, wenn der Geist eine Idee gewonnen hat, die er, sei es in der Betrachtung oder in der Unterredung, gebrauchen zu können glaubt, das erste, was er thut, darin besteht, sie zu abstrahieren, einen Namen dafür zu beschaffen, und sie dann in seiner Vorratskammer, dem Gedächtnis, zu verwahren als Behälter des Wesens einer Art von Dingen, deren beständiges Bei-

den ihr Name sein soll. Daher kommt es, daß, wie wir häufig beobachten können, wenn jemand ein neues Ding von einer ihm unbekannten Art erblickt, er sogleich fragt, was das sei, und mit dieser Frage nichts als den Namen meint, als wenn der Name die Kenntniss der Art oder ihres Wesens mit sich brächte, wofür er allerdings als Zeichen dient, und womit er allgemein für verbunden gilt.

§ 8.*) Da aber diese abstrakte Idee im Geiste etwas ist, was zwischen dem existierenden Dinge und dem ihm gegebenen Namen mitten inne liegt, so sind es unsere Ideen, worin sowohl die Richtigkeit unseres Wissens wie die Angemessenheit und Verständlichkeit unserer Rede besteht. Und davon kommt es, daß die Menschen so schnell mit der Annahme bei der Hand sind, daß die abstrakten Ideen in ihren Köpfen mit den außer ihnen bestehenden Dingen, worauf sie sich beziehen, übereinstimmen und auch dieselben seien, wozu die Namen, die sie ihnen geben, dem üblichen Sprachgebrauch nach gehören. Denn ohne diese doppelte Übereinstimmung ihrer Ideen würden sie ihrer Ansicht nach sowohl selbst von den Dingen unrichtige Vorstellungen haben, wie auch über sie unverständlich zu anderen reden.

§ 9. Einfache Ideen können mit Bezug auf andere desselben Namens falsch sein, sind dem jedoch am wenigsten ausgesetzt. — Erstens also sage ich, daß, wenn die Wahrheit unserer Ideen nach der Übereinstimmung mit den Ideen anderer Menschen beurteilt wird, denen diese gewöhnlich denselben Namen geben, jede derselben falsch sein kann. Einfache Ideen sind jedoch von allen am wenigsten einem solchen Mißverständnis ausgesetzt, weil man mit Hilfe seiner Sinne und der alltäglichen Erfahrung sich leicht davon überzeugen kann, welche einfachen Ideen durch ihre verschiedenen, allgemein gebrauchten Namen bezeichnet werden, da diese nur von geringer Anzahl und solcher Art sind, daß man etwaige Zweifel oder Irrtümer leicht mit Hilfe der Objekte berichtigen kann, wobei sie vorkommen.

*) Der englische Text wiederholt hier das Ausrufen von § 6.

Deshalb macht selten jemand einen Mißgriff bei seiner Benennung von einfachen Ideen, oder giebt der Idee „grün“ den Namen „rot“, oder der Idee „bitter“ den Namen „süß“, und noch viel weniger sind die Menschen geneigt, die Namen von Ideen, die verschiedenen Sinnen angehören, zu verwechseln und eine Farbe mit dem Namen eines Geschmacks zu bezeichnen zc., woraus klar hervorgeht, daß die einfachen Ideen, denen sie irgend einen Namen beilegen, regelmäßig dieselben sind, die andere bei dem Gebrauch eben dieser Namen haben und meinen.

§ 10. Ideen von gemischten Modi können am leichtesten in diesem Sinne falsch sein. — Zusammengesetzte Ideen können in diesem Sinne viel eher falsch sein, und die komplexen Ideen von gemischten Modi viel eher als die von Substanzen, weil bei Substanzen (besonders denen, die in einer Sprache gemeingebräuchliche und nicht entlehnte Namen führen) gewisse leicht bemerkbare sinnliche Eigenschaften, die gewöhnlich zur Unterscheidung der einen Art von der anderen dienen, alle, die bei ihrem Gebrauch der Wörter einigermaßen sorgfältig sind, leicht davor schützen, diese solchen Arten von Substanzen beizulegen, denen sie überhaupt nicht zukommen. Bei gemischten Modi aber befinden wir uns in weit größerer Unsicherheit, da es nicht so leicht ist, zu entscheiden, ob diese oder jene Handlungsweise Gerechtigkeit oder Grausamkeit, Freigebigkeit oder Verschwendung genannt werden muß. Und somit können unsere Ideen im Vergleich mit denen anderer Leute, die denselben Namen führen, falsch sein; und die Idee in unserem Sinne die wir mit dem Worte „Gerechtigkeit“ bezeichnen, kann vielleicht der Art sein, daß sie einen anderen Namen erhalten müßte.

§ 11. Oder wenigstens für falsch gehalten werden. — Mögen aber unsere Ideen von gemischten Modi von denen anderer Menschen, die denselben Namen führen, leichter verschieden sein können als andere Klassen oder nicht, so ist wenigstens soviel gewiß, daß diese Art von Unrichtigkeit unseren Ideen von gemischten Modi viel gewöhnlicher zugeschrieben wird, als irgend einer anderen Klasse. Wenn man meint, daß jemand eine falsche

Idee von Gerechtigkeit oder Dankbarkeit oder Ruhm habe, so geschieht das aus keinem andern Grunde, als weil die seinige nicht mit der Idee übereinstimmt, die jeder dieser Namen in den Köpfen anderer Leute bezeichnet.

§ 12. Und warum das. — Der Grund hievon scheint mir folgender zu sein: Da die abstrakten Ideen gemischter Modi willkürlich von den Menschen gebildete Kombinationen gerade einer solchen Anzahl einfacher Ideen sind, also das Wesen jeder Art von den Menschen allein geschaffen ist, und wir dafür kein anderes irgendwo wahrnehmbar existierendes Muster haben als den Namen selbst oder dessen Definition, so haben wir nichts anderes, womit wir unsere Ideen von gemischten Modi wie mit einem Muster, dem wir sie anpassen wollen, vergleichen können, als die Ideen derjenigen, von denen man glaubt, daß sie jene Namen in ihrer eigentlichsten Bedeutung gebrauchen; und deshalb gelten unsere Ideen, je nachdem sie mit diesen übereinstimmen oder von ihnen abweichen, für wahr oder falsch. Soviel über die Wahrheit und Falschheit unserer Ideen mit Bezug auf ihre Namen.

§ 13. Auf reale Existenzen bezogen, können von unsern Ideen nur die von Substanzen falsch sein. — Zweitens, die Wahrheit und Falschheit unserer Ideen mit Bezug auf das wirkliche Dasein von Dingen betreffend, so können, wenn dieses zum Prüfstein ihrer Wahrheit gemacht wird, nur unsere komplexen Ideen von Substanzen und keine andern falsch genannt werden.

§ 14. Erstens sind einfache Ideen in diesem Sinne nicht falsch, und warum nicht. — I. Da unsere einfachen Ideen lediglich solche Wahrnehmungen sind, die der Weisheit und Güte Gottes gemäß, wenn auch in für uns unbegreiflicher Weise, nachdem, wie er uns geschaffen hat, in uns entstehen, und durch die äußeren Objekten von ihm verliehene Kraft nach festen Gesetzen auf bestimmten Wegen hervorgebracht werden: so besteht ihre Wahrheit in nichts anderem als in den in uns hervorgebrachten Erscheinungen, die den von Gott in die äußeren Objekte gelegten Kräften entsprechen müssen, weil sie sonst nicht in uns entstehen

könnten; und indem sie so diesen Kräften entsprechen, sind sie, was sie sein sollen, wahre Ideen. Auch werden sie nicht dadurch dem Vorwurf der Falschheit ausgesetzt, daß der Geist (wie er, glaube ich, in den meisten Menschen thut) über diese Ideen urtheilt, daß sie in den Dingen selbst befindlich seien. Denn, da Gott nach seiner Weisheit sie den Dingen als besondere Kennzeichen eingepflanzt hat, damit wir imstande seien, an ihnen ein Ding von dem anderen zu unterscheiden, und, wie die Gelegenheit es mit sich brächte, ein jedes für unsere Bedürfnisse zu wählen, so ändert es die Natur unserer einfachen Ideen nicht, ob wir denken, daß die Idee des Blauen in dem Weilchen selbst oder nur in unserem Bewußtsein, in dem Weilchen selbst aber bloß die Kraft vorhanden sei, durch das Gewebe seiner Teile, die die Lichtpartikeln in einer gewissen Weise reflektierten, sie hervorzubringen. Denn, indem jenes Gewebe im Objekt vermöge einer regelmäßigen und beständigen Wirkungsweise dieselbe Idee des Blauen in uns hervorbringt, dient es uns, mit Hilfe unserer Augen jenes Objekt von anderen Dingen zu unterscheiden, gleichviel ob das besondere Kennzeichen, so wie es realiter in dem Weilchen besteht, nur ein eigentümliches Gewebe von Teilen ist, oder gerade die Farbe selbst, deren genaues Ebenbild die in uns vorhandene Idee bildet. Und es wird gleichermassen nach jener Erscheinung blau genannt, möge nun diese reelle Farbe oder nur ein eigentümliches Gewebe in ihm jene Idee in uns verursachen, weil der Name „blau“ eigentlich nichts bedeutet als jenes in einem Weilchen vorhandene Unterscheidungsmerkmal, was nur mit unseren Augen erkennbar ist, gleichviel worin es besteht, indem eine deutliche Kenntniss hievon über unser Vermögen hinausgeht, und es uns vielleicht von geringem Nutzen sein würde, wenn wir die Fähigkeit seiner Wahrnehmung hätten.

§ 15. Wenn gleich die Idee eines Menschen von blauer Farbe sich von der eines anderen unterscheiden sollte. — Auch würden sich unsere einfachen Ideen nicht deshalb der Falschheit beschuldigen lassen, wenn der verschiedenartige Bau unserer Organe es mit sich brächte, daß derselbe Gegenstand in

dem Bewußtsein verschiedener Menschen zu gleicher Zeit verschiedene Ideen hervorriefe; z. B. wenn die Idee, die ein Veilchen im Bewußtsein eines Menschen durch dessen Augen erzeugte, dieselbe wäre wie die in dem Bewußtsein eines anderen Menschen durch eine Ringelblume hervorgebrachte, und vice versa. Denn, da sich dieses niemals erkennen ließe, weil der Geist eines Menschen nicht in den Körper eines anderen übergehen könnte, um wahrzunehmen, welche Erscheinungen durch dessen Organe hervorgebracht würden, so würden hiedurch weder die Ideen noch die Namen irgendwie verwirrt werden oder in einen von beiden eine Falschheit entstehen; denn, da alle Dinge, die das Gewebe eines Veilchens hätten, beständig die von ihm „blau“ genannte Idee erzeugten, und die, welche das Gewebe einer Ringelblume hätten, beständig die Idee, die er ebenso beständig „gelb“ nannte, so würde er, welche Beschaffenheit diese Erscheinungen in seinem Bewußtsein auch haben möchten, imstande sein, nach ihnen die Dinge für seinen Gebrauch ebenso regelmäßig zu unterscheiden, und die mit den Namen blau und gelb bezeichneten Unterschiede zu verstehen und anzugeben, als wenn die von diesen beiden Blumen in seinem Bewußtsein hervorgerufenen Erscheinungen oder Ideen genau dieselben wären wie die in dem Bewußtsein anderer Menschen entstandenen Ideen. Ich bin gleichwohl sehr zu der Annahme geneigt, daß die von irgend einem Gegenstande in dem Bewußtsein verschiedener Menschen hervorgebrachten sinnlichen Ideen fast immer sehr nahe und ununterscheidbar gleich sind. Dafür, glaube ich, ließen sich viele Gründe anführen; indessen gehört das nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, und ich will deshalb meinem Leser damit nicht zur Last fallen, sondern ihn nur daran erinnern, daß, wenn die gegenteilige Annahme bewiesen werden könnte, sie weder für die Förderung unseres Wissens noch für die Bequemlichkeit des Lebens von merklichem Nutzen sein würde, weshalb wir nicht nötig haben uns mit ihrer Prüfung zu bemühen.

§ 16. *) Aus dem über unsere einfachen Ideen Gesagten

*) Der englische Text wiederholt hier das Rubrum des § 14.

geht, denke ich, klar hervor, daß keine unserer einfachen Ideen mit Rücksicht auf außer uns bestehende Dinge falsch sein kann. Denn, da die Wahrheit dieser Erscheinungen oder Wahrnehmungen in unserem Bewußtsein, wie gesagt, nur darin besteht, daß sie den Kräften äußerer Gegenstände, durch unsere Sinne solche Erscheinungen in uns hervorzurufen, entsprechen, und da jede von ihnen im Bewußtsein, so wie sie ist, zu der Kraft, von der sie hervorgebracht worden, und die sie allein darstellt, paßt, so kann sie um deswillen oder als auf ein solches Muster bezogen nicht falsch sein. Blau und gelb, bitter oder süß, können niemals falsche Ideen sein; diese Wahrnehmungen im Bewußtsein sind gerade so, wie sie sind, den von Gott zu ihrer Hervorbringung bestimmten Kräften entsprechend, und sind somit in Wahrheit, was sie sind und sein sollen. Freilich können die Namen falsch angewendet werden, aber das verursacht in dieser Hinsicht keine Falschheit in den Ideen, wie z. B. wenn ein der englischen Sprache Unkundiger purpur scharlach nennen würde.

§ 17. Zweitens, Modi sind nicht falsch. — II. Ebenso wenig können unsere zusammengesetzten Ideen von Modi mit Bezug auf das Wesen von etwas wirklich Existierendem falsch sein, weil, wie auch immer meine zusammengesetzte Idee eines Modus beschaffen sein möge, sie auf kein existierendes und natürlich entstandenes Muster Bezug hat; es wird nicht angenommen, daß sie andere Ideen enthalte, als sie in sich hat, oder irgend sonst etwas vorstelle als eben die Verknüpfung von Ideen, die sie darbietet. Wenn ich z. B. die Idee der Handlungsweise eines Mannes habe, der es unterläßt sich solche Speisen, Getränke, Kleidung und andere Lebensbedürfnisse zu gewähren, zu deren Anschaffung sein Vermögen und sein Besitz ausreichen würden, und die sein Stand erfordert, so habe ich keine falsche Idee, sondern eine solche, die eine von mir entweder bemerkte oder vorgestellte Handlung darstellt, und deshalb weder der Wahrheit noch der Falschheit fähig ist. Wenn ich aber dieser Handlung den Namen Sparsamkeit oder Tugend gebe, dann kann sie eine falsche Idee heißen, wenn damit gesagt sein soll, daß sie mit der

Idee übereinstimme, der nach richtigem Sprachgebrauch der Name Sparsamkeit zukommt, oder daß sie dem Gesetze angemessen sei, welches als Norm für Tugend und Laster dient.

§ 18. Drittens, wann die Ideen von Substanzen falsch sind. — III. Da unsere zusammengesetzten Ideen von Substanzen sich alle auf Muster in den Dingen selbst beziehen, so können sie falsch sein. Daß sie sämtlich falsch sind, wenn sie als Darstellungen des unbekannten Wesens der Dinge angesehen werden, ist so einleuchtend, daß darüber nichts weiter gesagt zu werden braucht. Ich will deshalb diese chimärische Annahme übergehen, und sie als Sammlungen einfacher Ideen im Geiste betrachten, die aus der Kombination einfacher in den Dingen stets zusammen bestehender Ideen entnommen sind, so daß sie für Kopien dieser Muster gelten; und in dieser ihrer Beziehung auf das Dasein von Dingen sind sie falsche Ideen: 1. Wenn in ihnen einfache Ideen zusammengefügt sind, die in der realen Existenz der Dinge nicht vereinigt vorkommen, wie wenn mit der Gestalt und Größe, die zusammen in einem Pferde existieren, die Idee des Vermögens wie ein Hund zu bellen in einer und derselben komplexen Idee verbunden wird; drei Ideen, die, wenn sie auch in Gedanken zu einer zusammengefügt sind, doch niemals in der Natur vereinigt waren, weshalb man dies eine falsche Idee eines Pferdes nennen kann. 2. Ideen von Substanzen sind in dieser Hinsicht auch dann falsch, wenn von einer Sammlung einfacher Ideen, die stets zusammen existieren, eine andere beständig mit ihnen verbundene einfache Idee durch direkte Verneinung abge sondert wird. Wenn z. B. jemand zu der Ausdehnung, Solidität, Schmelzbarkeit, eigentümlichen Schwere und gelben Farbe des Goldes in seinen Gedanken die Verneinung eines höheren Grades von Feuerbeständigkeit, als Blei oder Kupfer besitzen, hinzufügte, so könnte man ebensogut sagen, er habe eine falsche zusammengesetzte Idee, wie wenn er zu jenen anderen einfachen Ideen die einer vollkommenen, absoluten Feuerbeständigkeit hinzufügte. Denn in jedem Falle könnte die Idee des Goldes als falsch bezeichnet werden, weil sie aus solchen einfachen gebildet

wäre, die in der Natur nicht vereinigt vorkommen. Wenn er aber aus dieser seiner komplexen Idee die der Feuerbeständigkeit ganz ausließe, ohne sie in seinen Gedanken den übrigen aktuell hinzuzufügen oder von ihnen abzusondern,*) so müßte das, denke ich, eher als eine ungenaue und unvollkommene Idee angesehen werden, wie als eine falsche, weil darin zwar nicht alle in der Natur verbundenen einfachen Ideen enthalten, aber auch keine zusammengefügt sind, die nicht wirklich zusammen existieren.

§ 19. Wahrheit oder Falschheit setzen immer eine Bejahung oder Verneinung voraus. — Ich habe zwar im Anschluß an die gewöhnliche Redeweise gezeigt, in welchem Sinne und aus welchen Gründen unsere Ideen zuweilen wahr oder falsch genannt werden können, wenn wir jedoch ein wenig tiefer in die Sache eingehen, so rührt in allen Fällen, wo eine Idee wahr oder falsch genannt wird, dies davon her, daß ein Urtheil, welches der Geist fällt oder voraussetzt, wahr oder falsch ist. Denn da Wahrheit oder Falschheit immer mit irgend einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Bejahung oder Verneinung verbunden sind, so werden sie nur dort gefunden, wo Zeichen verbunden oder getrennt werden gemäß der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Dinge, die sie vertreten. Die von uns hauptsächlich benutzten Zeichen sind entweder Ideen oder Wörter, woraus wir entweder gedachte oder ausgesprochene Sätze bilden. Die Wahrheit besteht darin, daß diese Repräsentanten ebenso verbunden oder getrennt werden, wie die von ihnen vertretenen Dinge selbst übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, und die Falschheit in dem Gegenteil hievon, wie weiter unten vollständiger gezeigt werden wird.

§ 20. Die Ideen sind an und für sich weder wahr noch falsch. — Mag nun eine in unserem Bewußtsein vorhandene Idee der Existenz der Dinge oder einer Idee im Bewußtsein anderer Menschen angemessen sein oder nicht, so kann sie allein des:

*) Statt: joining to or separating of it from the rest, ließ: joining it to or separating it from the rest.

wegen doch eigentlich nicht falsch genannt werden. Denn, wenn diese Repräsentationen nichts enthalten, als was in den äußeren Dingen wirklich existiert, so können sie nicht für falsch gehalten werden, weil sie genaue Repräsentationen eines Dinges sind; enthalten sie aber etwas von der Realität der Dinge Verschiedenes, so können sie eigentlich nicht falsche Repräsentationen oder Ideen von Dingen genannt werden, die sie nicht darstellen. Der Irrtum und die Falschheit liegen aber in Folgendem:

§ 21. Sie sind aber falsch: Erstens, wenn sie für übereinstimmend mit der Idee eines anderen Menschen gehalten werden, ohne es zu sein. — I. Wenn der Geist über eine Idee, die er hat, urteilt und schließt, daß sie dieselbe sei wie die im Bewußtsein anderer Menschen existierende, die denselben Namen führt, oder daß sie der ordentlichen, allgemein angenommenen Bedeutung oder Definition jenes Wortes entspreche, während dies in der That nicht der Fall ist; was der gewöhnlichste Irrtum bei gemischten Modi ist, obgleich auch andere Ideen ihm unterworfen sind.

§ 22. Zweitens, wenn sie für übereinstimmend mit der realen Existenz gehalten werden, wo sie das nicht sind. — II. Wenn der Geist eine komplexe Idee aus einer solchen Sammlung von einfachen gebildet hat, die von Natur niemals zusammen vorkommen, und dann urteilt, daß sie mit einer Art wirklich existierender Geschöpfe übereinstimme; wie wenn er z. B. das Gewicht des Zinnes mit der Farbe, Schmelzbarkeit und Feuerbeständigkeit des Goldes verbindet.

§ 23. Drittens, wenn sie für genau gehalten werden, ohne es zu sein. — III. Wenn der Geist in seiner komplexen Idee eine gewisse Anzahl einfacher Ideen vereinigt hat, die wirklich in einer Art von Geschöpfen zusammen existieren, aber auch andere davon ebenso untrennbare ausgelassen hat, und dann urteilt, daß sie eine vollkommen erschöpfende Idee einer Art von Dingen sei, während sie das in der That nicht ist. Z. B. wenn er die Ideen von Substanz, gelb, dehnbar, sehr schwer und schmelzbar vereinigt hat, und diese komplexe Idee als vollständige

Idee des Goldes betrachtet, während doch dessen eigenthümliche Feuerbeständigkeit und Lösbarkeit in aqua regia ebenso untrennbar von jenen anderen Ideen oder Eigenschaften des fraglichen Körpers sind als diese voneinander.

§ 24. Viertens, wenn sie dafür gelten, das wahre Wesen darzustellen. — IV. Noch größer ist der Irrthum, wenn ich meine, daß diese komplexe Idee das wahre Wesen eines existierenden Körpers in sich enthalte, während sie höchstens*) nur einige wenige der Eigenschaften enthält, die aus seinem realen Wesen und seiner inneren Beschaffenheit entspringen. Ich sage, nur einige wenige dieser Eigenschaften, denn, da diese Eigenschaften meistens in den aktiven und passiven Kräften bestehen, die er mit Bezug auf andere Dinge besitzt, so sind alle, die von irgend einem Körper männiglich bekannt sind, und aus denen die komplexe Idee dieser Art von Dingen gewöhnlich gebildet wird, nur sehr wenige im Vergleich mit denen, die jemand, der den Körper auf verschiedene Weise geprüft und untersucht hat, von dieser einen Art von Dingen kennt, und alle, die dem erfahrensten Manne bekannt sind, sind nur wenige im Vergleich mit den in dem Körper wirklich enthaltenen, die aus seiner inneren oder wesentlichen Beschaffenheit beruhen. Das Wesen eines Dreiecks liegt innerhalb sehr enger Grenzen und besteht in sehr wenigen Ideen: drei Linien, die einen Raum einschließen, machen dieses Wesen aus; die aus diesem Wesen entspringenden Eigenschaften aber sind mehr, als leicht erkannt und aufgezählt werden können. Ebenso verhält es sich meiner Ansicht nach mit den Substanzen; ihre realen Wesenheiten sind eng begrenzt, obgleich die aus ihrer inneren Beschaffenheit entspringenden Eigenschaften zahllos sind.

§ 25. Wann Ideen falsch sind. — Um zum Schlusse zu kommen: da niemand von etwas außer ihm auf andere Weise Kenntniß hat, als durch die Idee davon, die in seinem Bewußtsein existiert (und der er jeden Namen geben mag, der ihm ge-

*) Statt at least lies at most.

fällt), so kann er freilich eine Idee bilden, die weder der Wirklichkeit*) der Dinge entspricht, noch mit der gewöhnlich durch anderer Leute Wort bezeichneten Idee übereinstimmt; er kann jedoch keine unrichtige oder falsche Idee eines Dinges bilden, welches ihm auf keine andere Weise bekannt ist, als durch seine Idee desselben. Wenn ich z. B. eine Idee von den Beinen, den Armen und dem Rumpfe eines Menschen gestalte, und damit den Kopf und Nacken eines Pferdes verbinde, so bilde ich keine falsche Idee von irgend etwas, weil sie nichts außer mir Bestehendes darstellt; aber, wenn ich sie einen Menschen oder einen Tataren nenne, und mir einbilde, daß sie ein wirkliches außer mir befindliches Wesen darstelle, oder daß sie dieselbe Idee sei, die andere mit demselben Namen bezeichnen, so kann ich mich in diesen beiden Fällen irren. Und aus diesem Grunde wird sie eine falsche Idee genannt, obgleich in der That die Falschheit nicht in der Idee liegt, sondern in dem stillschweigend hinzugedachten Satze, worin ihr eine Angemessenheit und Übereinstimmung zugeschrieben wird, die sie nicht hat. Gleichwohl, wenn ich solch eine Idee, die ich in meinem Sinne gebildet habe, ohne den Gedanken, daß ihr sei es nun Dasein oder der Name Mensch oder Tatar zukomme, Mensch oder Tatar nennen will, so mag man mit Recht denken, daß ich den Namen phantastisch wähle, aber nicht, daß ich irrtümlich urtheile, oder daß meine Idee irgendwie falsch sei.

§ 26. Passender ist es, sie richtig oder unrichtig zu nennen. — Im ganzen genommen, meine ich, können unsere Ideen, insofern sie vom Geiste entweder mit Bezug auf die eigentliche Bedeutung ihrer Namen oder mit Bezug auf die Realität der Dinge betrachtet werden, ganz passend richtige oder unrichtige Ideen heißen, jenachdem sie den Mustern, womit sie verglichen werden, entsprechen oder nicht entsprechen. Wenn aber jemand sie lieber wahr oder falsch nennen will, so mag er sich der Freiheit bedienen, die jedermann hat, den Dingen die Namen zu geben, die er für die besten hält, obgleich bei genauer Ausdrucks-

*) Statt reason lies reality.

weise, wie ich meine, Wahrheit oder Falschheit ihnen nur zugeschrieben werden kann, wenn sie auf die eine oder die andere Art virtuell einen bloß gedachten Satz in sich schließen. Unrichtig können unter den Ideen im Geiste eines Menschen bei einfacher Betrachtung nur solche komplexe sein, worin miteinander unverträgliche Bestandteile zusammengeworfen sind. Alle anderen Ideen sind an und für sich richtig, und das Wissen von ihnen ist richtiges und wahres Wissen; sobald wir sie aber auf irgend etwas als auf ihre Muster und Urbilder beziehen, dann können sie unrichtig sein, insofern sie von diesen Urbildern abweichen.

Dreißigstes Kapitel.

Über die Association der Ideen.

§ 1. In den meisten Menschen findet sich etwas Unvernünftiges. — Es giebt wohl kaum jemand, der in den Meinungen, Folgerungen und Handlungen anderer Leute nicht manches bemerkte, was ihm sonderbar erschiene, und in der That an und für sich selbst ungereimt wäre. Den geringsten Fehler dieser Art ist jeder, wenn er nur von seinen eigenen abweicht, scharfsichtig genug, an anderen zu erspähen und wird nicht zögern, ihn unter Berufung auf die Vernunft zu verdammen, wenn er auch selbst in seinen eigenen Behauptungen und seinem Betragen sich viel größerer Unvernunft schuldig macht, die er niemals gewahr wird, und wovon er sich sehr schwer, wenn überhaupt, überzeugen läßt.

§ 2. Davon ist nicht bloß Selbstliebe der Grund. — Dies ist nicht allein eine Folge der Selbstliebe, obwohl die häufig sehr dabei mitwirkt. Redlich gesinnte Menschen, die keiner Überschätzung aus Selbstschmeichelei ergeben sind, machen sich nicht selten dessen schuldig, und manchmal hört man mit Erstaunen die Beweisführung und ist verwundert über die Hartnäckigkeit eines würdigen Mannes, der augenscheinlichen Vernunftgründen nicht nachgiebt, wenn sie ihm auch so klar wie das Tageslicht vorgelegt sind.

§ 3. Auch nicht bloß die Erziehung. — Diese Art von Unvernunft wird gewöhnlich der Erziehung und dem Vorurteil zugeschrieben, und das trifft auch meistens zu, aber es dringt nicht bis auf den Grund des Übels, und zeigt nicht deutlich genug, woraus dieses entspringt, und worin es liegt. Die Erziehung wird oft mit Recht als die Ursache bezeichnet, und „Vorurteil“ ist ein guter allgemeiner Name für das Ding selbst; aber wir müssen, meine ich, ein wenig weiterblicken, wenn wir diese Art von Wahnsinn bis zu ihrer Wurzel verfolgen und sie dergestalt erklären wollen, daß wir zeigen, woraus dieser Fehler in sehr besonnenen und vernünftigen Köpfen entspringt, und worin er besteht.

§ 4. Es ist eine Stufe des Wahnsinns. — Man wird mir verzeihen, daß ich ihm einen so harten Namen wie Wahnsinn gebe, wenn man erwägt, daß jede Auflehnung gegen die Vernunft diesen Namen verdient und in der That Wahnsinn ist; und es giebt kaum jemand, der so frei davon wäre, daß man nicht, wenn er immer bei allen Gelegenheiten so argumentieren oder handeln würde, wie er in gewissen Fällen beständig thut, ihn zur Aufnahme in Bedlam für geeigneter halten würde, als für eine gebildete Unterhaltung. Ich meine hier nicht, wie er thut, wenn er unter der Herrschaft einer unruhigen Leidenschaft steht, sondern in dem festen, ruhigen Verlauf seines Lebens. Was diesen harten Namen und diese unangenehme Beschuldigung des größten Theiles der Menschen noch mehr rechtfertigen wird, ist, daß ich, als ich gelegentlich die Natur des Wahnsinns etwas untersuchte (Buch II, Kapitel XI, § 13), fand, daß er aus derselben Wurzel entspringe und auf eben der Ursache beruhe, wovon wir hier reden. Diese Betrachtung der Sache selbst zu einer Zeit, als ich im geringsten nicht an das jetzt behandelte Thema dachte, legte mir den Gedanken nahe. Und wenn es sich hier um eine Schwäche handelt, der alle Menschen sehr ausgesetzt sind, wenn dies ein Flecken ist, der den Menschen sehr allgemein anhaftet, so sollte man sich um so mehr bemühen, ihn unter seinem rechten Namen offen darzulegen, damit dadurch eine

um so größere Sorgfalt, ihn zu verhüten und zu heilen, erweckt werde.

§ 5. Der aus einer verkehrten Verbindung von Ideen entspringt. — Einige von unseren Ideen stehen in einer natürlichen Wechselbeziehung und Verbindung miteinander; die Aufgabe und die vorzüglichste Leistung unserer Vernunft besteht darin, diese aufzuspüren und die Ideen in der Einheit und dem Zusammenhange zu erhalten, die in deren eigentümlichem Wesen begründet sind. Außerdem giebt es noch eine andere Ideenverbindung, die lediglich auf Zufall oder Gewohnheit beruht; Ideen, die an und für sich gar keine*) wechselseitige Verwandtschaft haben, werden im Sinne mancher Menschen so vereinigt, daß es sehr schwer ist, sie voneinander zu trennen; sie bleiben beständig vergesellschaftet, und sobald zu irgend welcher Zeit die eine in das Bewußtsein tritt, erscheint auch deren Gefährte mit ihr, und wenn mehr als zwei so miteinander verbunden sind, so zeigt sich der ganze stets untrennbare Zug, alle miteinander.

§ 6. Wie diese Verbindung entsteht. — Diese feste Verknüpfung von Ideen, die nicht von Natur zusammengehören, bringt der Geist in sich entweder willkürlich oder zufällig zustande; deshalb fällt sie in verschiedenen Menschen sehr verschieden aus, je nach ihren verschiedenen Neigungen, ihrer Erziehung, ihren Interessen etc. Die Gewohnheit befestigt sowohl Denkweisen im Verstande, wie Entschlüsse im Willen und Bewegungsweisen im Körper, die alle nur Züge zu sein scheinen, worin die Lebensgeister sich bewegen, die einmal in Gang gesetzt den gewohnt gewordenen Schritten immer wieder nachgehen, so daß diese durch das beständige Nachtreten zu einem ebenen Pfad ausgearbeitet werden, worauf die Bewegung leicht und gleichsam naturgemäß wird. So weit wir das Denken begreifen können, scheinen so in unserem Geiste Ideen zu entstehen; oder, wenn sie das nicht thun sollten, kann dies zur Erklärung dafür dienen, daß sie, wenn einmal auf die Bahn gebracht, einander in ge-

*) Statt not all lies not at all.

wohnheitsmäßigem Zuge folgen; ebenfogut wie es dazu dient, solche Bewegungen des Körpers zu erklären. Ein an irgend eine Melodie gewöhnter Musikanter wird finden, daß, wenn sie in seinem Kopfe nur den ersten Anfang gemacht hat, die Ideen ihrer verschiedenen Noten der Ordnung nach in seinem Verstande ohne Sorgfalt oder Aufmerksamkeit ebenso regelmäßig einander folgen werden, wie seine Finger sich der Ordnung nach über die Tasten der Orgel hin bewegen, um die angefangene Melodie weiter zu spielen, wenn gleich seine unaufmerksamen Gedanken sonstwo umherstreifen mögen. Ob die natürliche Ursache dieser Ideen ebenso wohl wie die des regelmäßigen Tanzens seiner Finger die Bewegung seiner Lebensgeister sein mag, will ich nicht entscheiden, wie sehr auch nach diesem Beispiel die Wahrscheinlichkeit dafür spricht; dies kann uns jedoch ein wenig behilflich sein, um von intellektuellen Gewohnheiten und dem Zusammenknüpfen der Ideen einen Begriff zu gewinnen.

§ 7. Manche Antipathien sind von ihr bewirkt. — Daß solche Ideenassociationen in den Gemüthern der meisten Menschen durch die Gewohnheit hervorgebracht werden, das wird, glaube ich, niemand in Frage stellen, der sich selbst oder andere genau beobachtet hat; und dem können vielleicht mit Recht die meisten der Sympathien und Antipathien zugeschrieben werden, die sich bei den Menschen bemerkbar machen und so starke und regelmäßige Wirkungen äußern, als wenn sie natürlich wären, weshalb sie auch so genannt werden, obgleich ihr erster Ursprung nur in der zufälligen Verknüpfung zweier Ideen lag, die entweder durch die Stärke des ersten Eindrucks oder durch spätere Nachgiebigkeit so vereinigt wurden, daß sie nachmals im Sinne des beteiligten Menschen einander so beständig zugesellt blieben, als wenn sie nur eine Idee wären. Ich sage die meisten der Antipathien, nicht alle; denn einige derselben sind in der That natürlich, beruhen auf unserer ursprünglichen Konstitution und sind uns angeboren; aber ein großer Theil der für natürlich gehaltenen wäre als ein Erzeugnis unbeachteter obwohl vielleicht früher Eindrücke erkannt worden, oder als anfängliche Phän-

tasiespiele, was als ihr Ursprung anerkannt sein würde,*) wenn sie genau beobachtet worden wären. Wenn ein Erwachsener einmal Honig im Übermaß genossen hat, so erregt ihm die Phantasie, sobald er nur dessen Namen hört, Krankheit und Übelkeit des Magens, und er kann bloß die Idee davon nicht ertragen; andere Ideen von Widerwillen, Krankheit und Erbrechen begleiten sie sofort, und er ist verstört, aber er weiß, von wann her sich diese Schwäche datiert, und kann sagen, wie er zu dieser Abneigung gekommen ist. Wäre ihm dies durch eine übermäßige Gabe von Honig in seiner Kindheit zugestoßen, so hätten sich ganz dieselben Folgen eingestellt, aber die Ursache wäre nicht erkannt, und die Antipathie für natürlich gehalten worden.

§ 8. Ich erwähne dies nicht, weil es für den hier erörterten Gegenstand besonders notwendig wäre zwischen natürlichen und erworbenen Antipathien scharf zu unterscheiden; vielmehr nehme ich zu einem anderen Zwecke Kenntniß davon, nämlich damit die, welche Kinder haben oder mit deren Erziehung betraut sind, es für der Mühe wert halten möchten, auf ungehörige Ideenverbindungen im Geiste der jungen Leute fleißig zu achten und deren Entstehung sorgfältig zu verhindern. Dies ist das für bleibende Eindrücke am meisten empfängliche Alter, und obgleich die auf die körperliche Gesundheit bezüglichen von verständigen Leuten bemerkt und abgewehrt werden, so fürchte ich doch, daß man sich um die, welche vorzugsweise den Geist betreffen und im Verstande oder den Leidenschaften ihr Ziel finden, viel weniger bekümmert hat, als der Bedeutung der Sache entspricht, ja ich möchte glauben, daß die, welche lediglich den Verstand angehen, von den meisten Menschen ganz übersehen worden sind.

§ 9. Eine Hauptursache von Irrthümern. — Diese unrichtige Verknüpfung von an und für sich zusammenhangslosen und voneinander unabhängigen Ideen in unserem Bewußtsein hat solchen Einfluß und besitzt eine so große Kraft, bei unseren

*) Die Konstruktion des Satzes ist im Original nachlässig: a great part . . . would have been known to be from . . . , which would have been acknowledged the original of them etc.

Handlungen — sowohl moralischen wie natürlichen — unsern Leidenschaften, Folgerungen und selbst Begriffen uns auf eine schiefe Bahn zu bringen, daß es vielleicht nichts giebt, was mehr Aufmerksamkeit verdiente.

§ 10. Beispiele. — Die Ideen von Kobolden und Gespenstern haben thatsächlich mit der Dunkelheit nicht mehr zu thun wie mit dem Lichte, aber es braucht nur eine thörichte Wärterin sie oft dem Geiste eines Kindes einzuprägen und sie dort miteinander hervorzurufen, dann wird der Mensch vielleicht sein Lebenlang niemals instande sein sie wieder zu trennen, vielmehr wird die Dunkelheit späterhin jene schrecklichen Ideen immer mit sich bringen, und beide werden dergestalt verknüpft sein, daß er die eine so wenig wie die andere ertragen kann.

§ 11. Jemand empfängt von einem anderen eine empfindliche Beleidigung; er denkt wieder und wieder an den Mann und dessen Handlung, und indem er über sie stark oder viel in seinem Sinne nachgrübelt, kittet er diese beiden Ideen dermaßen zusammen, daß er sie fast zu einer einzigen macht; niemals denkt er an den Mann, ohne daß der Schmerz und das Mißvergnügen, die er erlitten hat, ihm zugleich in den Sinn kämen, so daß er beide kaum voneinander unterscheidet, vielmehr vor dem einen ebensoviel Abneigung fühlt wie vor dem anderen. So wird oft aus unbedeutenden und harmlosen Anlässen Haß erzeugt, und Streitigkeiten werden in der Welt fortgepflanzt und dauernd gemacht.

§ 12. Jemand hat an einem gewissen Orte Schmerz oder Krankheit erduldet, er sah seinen Freund in dem und dem Zimmer sterben; obwohl diese Dinge in Wirklichkeit nichts miteinander zu thun haben, bringt doch die Idee der Räumlichkeit, sobald sie in seinem Sinne auftaucht (da der Eindruck einmal entstanden ist), die von Leid und Trauer mit sich; er vermischt in seinen Gedanken beide, und kann die eine so wenig wie die andere ertragen.

§ 13. Warum die Zeit manche Geistesstörungen heilt, die für die Vernunft unbezwinglich sind. — Wenn eine solche

Ideenverbindung sich festgesetzt hat, und so lange sie dauert, ist die Vernunft außer stande uns zu helfen und von ihren Wirkungen zu befreien. Ideen, die in unserem Bewußtsein gegeben sind, wirken dort unvermeidlich ihrer Natur und den Umständen gemäß; und hier wird uns die Ursache erkennbar, weshalb die Zeit gewisse Leiden heilt, worüber die Vernunft, obwohl sie sich zugegebenermaßen im Recht befindet, keine Macht hat, und die sie auch bei solchen nicht überwinden kann, die in anderen Fällen geneigt sind, ihr Gehör zu geben. Der Tod eines Kindes, das die tägliche Augenfreude und Seelenlust der Mutter war, reißt ihr den ganzen Trost ihres Lebens aus dem Herzen, und verursacht ihr jede denkbare Qual; ebenso gut, wie in diesem Falle die Tröstungen der Vernunft anwenden, könnte man jemandem auf der Folter Heiterkeit predigen und hoffen, den Schmerz beim Ausrenken seiner Gelenke durch vernünftige Auseinandersetzungen zu lindern. Bis die Zeit durch Entwöhnung die Empfindung jener Freude und ihres Verlustes von der ihr in das Gedächtnis zurückkehrenden Idee des Kindes getrennt hat, sind alle Vorstellungen, so vernünftig sie auch sein mögen, vergeblich, und deshalb verbringen einige, bei denen das Band zwischen diesen Ideen sich niemals löst, ihr Leben in Trauer, und nehmen einen unheilbaren Kummer mit in das Grab.

§ 14. Fernere Beispiele von der Wirkung der Ideen-association. — Ein Freund von mir kannte jemanden, der durch eine sehr harte und angreifende Operation vom Wahnsinn vollkommen geheilt worden war. Der so wieder hergestellte Herr betrachtete die Kur mit tiefem Gefühl von Dankbarkeit und Anerkennung sein Lebenlang als die größte Verbindlichkeit, die ihm hätte zu teil werden können, aber, was ihm auch Dankbarkeit und Vernunft an die Hand geben mochten, so konnte er doch niemals den Anblick des Operateurs ertragen; dessen Bild brachte die Idee der Todespein wieder mit sich, die er unter seinen Händen erduldet hatte, und die war zu gewaltig und unerträglich für ihn, als daß er sie aushalten konnte.

§ 15. Manche Kinder schreiben den Schmerz, den sie in der

Schule erlitten haben, ihren Büchern zu, um derentwillen sie bestraft wurden, und verknüpfen diese Ideen dergestalt miteinander, daß ein Buch ihnen zum Gegenstand des Abscheus wird, und sie sich hernach ihr ganzes Lebenlang mit dem Studium und dem Gebrauch derselben niemals wieder ausöhnen können; und so wird das Lesen für sie zur Qual, woraus sie unter andern Umständen vielleicht das Hauptvergnügen ihres Lebens gemacht hätten. Es giebt sehr behagliche Zimmer, in denen gewisse Leute nicht studieren können und Formen von Gefäßen, aus denen sie nicht trinken können, so reinlich und bequem sie auch sind; und dies aus dem Grunde, weil ihnen zufällig gewisse Ideen anhaften, die sie anstößig machen: und wer hätte nicht schon bemerkt, daß jemand bei dem Erscheinen oder in der Gesellschaft einer bestimmten anderen ihm sonst nicht überlegenen Person bloß deshalb verstummt, weil, nachdem diese einmal bei gewisser Gelegenheit die Oberhand gewonnen hatte, die Ideen von Autorität und höherem Standpunkt sich der Idee der Person zugesellt haben, und der einmal so Unterlegene nicht imstande ist, beide voneinander zu trennen.

§ 16. Beispiele dieser Art finden sich überall so reichlich, daß, wenn ich noch eines hinzufüge, es nur seiner belustigenden Sonderbarkeit wegen geschieht. Es betrifft einen jungen Herrn, der das Tanzen gelernt hatte, und zwar mit großer Vollendung, während in dem Zimmer, wo er lernte, zufällig ein alter Koffer stand. Die Idee dieses merkwürdigen Stückes Hausgerät hatte sich mit den Wendungen und Schritten aller seiner Tänze dergestalt vermischt, daß er zwar in jenem Zimmer vortrefflich tanzen konnte, aber nur solange der Koffer sich dort befand, und daß er an keinem anderen Orte zu einer guten Leistung imstande war, wenn nicht jener Koffer oder ein anderer ähnlicher seinen richtigen Platz im Zimmer einnahm. Um dem Verdachte zu begegnen, daß diese Geschichte wohl etwas über den genauen Sachverhalt hinaus mit komischen Umständen ausgeschmückt worden sei, bemerke ich zu meiner Rechtfertigung, daß ich sie gerade so, wie ich sie wiedergegeben, vor einigen Jahren von einem sehr ernst-

haften und würdigen Manne aus dessen eigener Kenntniß gehört habe, und ich möchte behaupten, daß es unter meinen Lesern wenig neugierige Personen geben wird, denen nicht Erzählungen oder gar Beispiele von solcher Art vorgekommen sind, daß sie dieser als Seitenstück oder wenigstens zur Rechtfertigung dienen können.

§ 17. Ihr Einfluß auf intellektuelle Gewohnheiten. — Auf diese Weise erworbene intellektuelle Gewohnheiten und Mängel sind nicht weniger häufig und einflußreich, obgleich sie weniger beachtet werden. Wenn die Ideen des Daseins und der Materie sei es durch Erziehung oder häufiges Nachdenken fest miteinander verknüpft werden, welche Begriffe, welche Folgerungen sind dann, solange ihre Verbindung im Bewußtsein fortdauert, über bloße Geister möglich? Wenn die Gewohnheit von früherster Kindheit auf mit der Idee Gottes Figur und Gestalt verknüpft hat, zu welchen absurden Vorstellungen von der Gottheit wird dann der Geist nicht gelangen können? Wenn die Idee der Unfehlbarkeit mit irgend einer Person untrennbar verknüpft wird, und diese beiden beständig zusammen den Geist einnehmen, dann wird die gleichzeitige Existenz eines Körpers an zwei Stellen ohne Prüfung als sichere Wahrheit mit blindem Glauben hinuntergeschluckt werden, sobald jene vermeintlich unfehlbare Person Zustimmung ohne Untersuchung vorschreibt und fordert.

§ 18. Sie läßt sich bei manchen Sekten erkennen. — Man wird finden, daß auf solchen verkehrten und unnatürlichen Ideenverbindungen die unversöhnliche Opposition zwischen verschiedenen Sekten der Philosophie und Religion beruht; denn wir können nicht annehmen, daß jeder ihrer Anhänger absichtlich sich selber täusche, und die ihm von der schlichten Vernunft dargebotene Wahrheit wissentlich zurückweise. Wenn auch hiebei das Interesse sehr ins Gewicht fällt, so läßt sich doch nicht denken, daß es ganze menschliche Gesellschaften zu einer so allgemeinen Verkehrtheit antreibe, daß sie Mann für Mann wissentlich die Unwahrheit behaupten sollten; von einigen wenigstens muß man zugeben, daß sie thun, was alle zu thun behaupten, d. h. aufrich-

tig nach Wahrheit streben; und deshalb muß es etwas geben, was ihren Verstand verblendet, und sie die Falschheit dessen nicht sehen läßt, was sie als reale Wahrheit ergreifen. Was ihre Vernunft so gefangen nimmt, und aufrichtige Menschen blindlings von dem gesunden Verstande ableitet, wird sich bei angestellter Prüfung als eben das ergeben, wovon wir reden: zwei unabhängige Ideen, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen, sind durch Erziehung, Gewohnheit und das beständige Wortgerassel ihrer Partei in ihren Gemütern so miteinander verbunden, daß sie dort immer zusammen erscheinen, und sie dieselben in ihren Gedanken so wenig voneinander trennen können, als wenn sie nur eine Idee wären; und sie wirken auch so, als wenn sie das wären. Dies bringt Sinn in das Kauderwelsch, macht Absurditäten beweiskräftig und Unsinn folgerichtig, und bildet die Grundlage der schlimmsten, um nicht zu sagen aller, Irrtümer in der Welt; oder, wenn sie sich nicht soweit erstrecken sollte, ist sie wenigstens die gefährlichste, weil sie, soweit sie reicht, die Menschen, am Zusehen und Prüfen verhindert. Wenn zwei an und für sich getrennte Dinge für den Anblick beständig verbunden erscheinen, wenn das Auge diese in der That voneinander unabhängigen Dinge als zusammengemietet wahrnimmt, wo soll man die Berichtigung der daraus folgenden Irrtümer an zwei Ideen beginnen, die die Menschen gewohnt sind, in ihrem Geiste so zu verknüpfen, daß sie die eine an die Stelle der anderen setzen, und, wie ich glaube, oft ohne es selbst zu bemerken? Das macht sie, solange sie in dieser Täuschung befangen sind, für jede Aufklärung unzugänglich, und sie rühmen sich selbst als eifrige Kämpfer für die Wahrheit, während sie in der That für den Irrtum streiten, und die Vermischung zweier verschiedenen Ideen, woraus eine gewohnheitsmäßige Verknüpfung derselben in ihrem Denken für sie effektiv nur eine gemacht hat, erfüllt ihre Köpfe mit falschen Ansichten und ihre Folgerungen mit falschen Schlüssen.

§ 19. Schluß. — Nachdem ich so über den Ursprung, die Arten und den Umfang unserer Ideen Auskunft gegeben, und daran verschiedene andere Betrachtungen über diese (ich weiß

nicht, ob ich sagen soll) Werkzeuge oder Materialien unseres Wissens geknüpft habe, so würde mein ursprünglich entworfener Plan jetzt erfordern, daß ich unmittelbar dazu überginge zu zeigen, welchen Gebrauch der Verstand von ihnen macht, und welche Erkenntnis wir durch sie erlangen. Darin bestand alles, was ich bei dem ersten allgemeinen Überblick über mein Thema zu thun nötig zu haben glaubte; bei näherem Hinantreten an dasselbe finde ich jedoch, daß zwischen Ideen und Wörtern ein so enger Zusammenhang besteht, und daß unsere abstrakten Ideen und allgemeinen Wörter sich so beständig aufeinander beziehen, daß es unmöglich ist, klar und deutlich über unser Wissen zu reden, was ausschließlich in Sätzen besteht, ohne zuvörderst die Natur, den Gebrauch und die Bedeutung der Sprache zu untersuchen, was deshalb die Aufgabe des nächsten Buches sein muß.



Über den menschlichen Verstand. I.

Inhalt.

	Seite
Daß Endschreiben an den Leser	5

Erstes Buch.

1. Kapitel.	Einleitung	19
2. —	Dem Geiste sind keine Grundbegriffe angeboren	25
3. —	Es giebt keine angeborenen praktischen Grund= sätze	49
4. —	Weitere Betrachtungen über angeborene Grund= sätze, sowohl spekulative wie praktische . .	75

Zweites Buch.

1. Kapitel.	Über die Ideen im allgemeinen und ihren Ur= sprung	100
2. —	Über die einfachen Ideen	120
3. —	Über die Ideen eines einzelnen Sinnes . .	123
4. —	Über die Solidität	125
5. —	Über einfache, durch verschiedene Sinne erhal= tene Ideen	131
6. —	Über die einfachen Ideen der Selbstbeobach= tung.	131

7. Kapitel.	Über einfache Ideen, die aus beiden Quellen, der Sinneswahrnehmung und der Selbstbeobachtung, herrühren	132
8. —	Einige fernere Betrachtungen über unsere einfachen Ideen	137
9. —	Über die Wahrnehmung	154
10. —	Über die Erinnerung	165
11. —	Über die Unterscheidung und andere Geistes- thätigkeiten	175
12. —	Über zusammengesetzte Ideen	187
13. —	Über einfache Modi; und zuerst über die ein- fachen Modi des Raumes	191
14. —	Über die Dauer und deren einfache Modi	215
15. —	Über Dauer und Ausdehnung zusammen be- trachtet	238
16. —	Über die Zahl	249
17. —	Über die Unendlichkeit	257
18. —	Über andere einfache Modi	278
19. —	Über die Modi des Denkens	282
20. —	Über die Modi von Freude und Schmerz	285
21. —	Über die Kraft	291
22. —	Über gemischte Modi	360
23. —	Über unsere komplexen Ideen von Substan- zen	370
24. —	Über kollektive Ideen von Substanzen	401
25. —	Über die Relation	403
26. —	Über Ursache und Wirkung und andere Re- lationen	409
27. —	Über Identität und Verschiedenheit	416
28. —	Über andere Relationen	446

29. Kapitel.	Über klare und dunkle, deutliche und verwor-	
	rene Ideen	462
30. —	Über reale und phantastische Ideen	475
31. —	Über genaue und ungenaue Ideen	478
32. —	Über wahre und falsche Ideen	491
33. —	Über die Association der Ideen	505

Ende des ersten Bandes.

Die großen Philosophen

in Reclams Universal-Bibliothek

-
- | | |
|--|---|
| <p>J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen. Herausgegeben. v. R. Kehrbach. Nr. 1201/2</p> <p>— Reden an die deutsche Nation. Nr. 392-93a</p> <p>— Inwiefern Machiavellis Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe. Eingel. und hrsg. von Dr. J. Hofmiller. Nr. 5928</p> <p>G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie d. Geschichte. Mit Einleit. u. Anmerk. herausg. von F. Brunstäd. Nr. 4881-85a</p> <p>Im. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Text der Ausgabe von 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787. Herausgegeben von Dr. Karl Kehrbach. 2. verbesserte Aufl. — Nr. 851 bis 855 a, b</p> <p>— Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Karl Kehrbach. — Nr. 1111/12</p> <p>— Kritik der Urteilskraft. Herausgeg. v. R. Kehrbach. — Nr. 1027-30 a</p> <p>— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Herausgeg. v. Karl Schulz. Nr. 2469-70 a</p> | <p>Im. Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Dr. Th. Fritsch. Nr. 4507</p> <p>— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgeg. von R. Kehrbach. — Nr. 1231-32a</p> <p>— Der Streit der Fakultäten. Herausgegeben von R. Kehrbach. — Nr. 1438/38a</p> <p>— Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Hrsg. v. R. Kehrbach. 1320</p> <p>— Zum ewigen Frieden. Ein philosoph. Entwurf. Hrsg. v. Karl Kehrbach. Nr. 1501</p> <p>— Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Hrsg. von C. W. Hufeland. — Nr. 1130</p> <p>— Allgem. Naturgeschichte u. Theorie des Himmels. Herausgegeben von Karl Kehrbach. — Nr. 1954/55</p> <p>F. W. J. Schelling, Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Nr. 5619/20</p> <p>— Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur. — Gedanken über Malerei. Nr. 5777</p> <p>— Die Weltalter. Nr. 5581-83</p> |
|--|---|
-

Näheres über Einbände und Preise enthält der neueste Katalog von Reclams Univ.-Bibliothek



5/3